THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

881
P5
1920
v.6

CLASSICS

CLASSICS 419A LIBRARY

Return this book on or before the
Latest Date stamped below.

Theft, mutilation, and underlining of books are reasons for disciplinary action and may result in dismissal from the University.

University of Illinois Library

SEP 28 1966

L161—O-1096

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

TOME VI

Il a été tiré de cet ouvrage :

200 exemplaires sur papier pur fil Lafuma numérotés à la presse de 1 à 200.

COLLECTION DES UNIVERSITÉS DE FRANCE
publiée sous le patronage de l'ASSOCIATION GUILLAUME BUDÉ

PLATON
ŒUVRES COMPLÈTES

TOME VI

LA RÉPUBLIQUE

LIVRES I-III

TEXTE ÉTABLI ET TRADUIT
PAR
EMILE CHAMBRY
Professeur honoraire au Lycée Voltaire.

AVEC INTRODUCTION
d'AUGUSTE DIÈS
Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest.
Correspondant de l'Institut.

PARIS
SOCIÉTÉ D'ÉDITION « *LES BELLES LETTRES* »
95, BOULEVARD RASPAIL
1932
Tous droits réservés.

Conformément aux statuts de l'Association Guillaume Budé, ce volume a été soumis à l'approbation de la commission technique, qui a chargé M. Auguste Diès d'en faire la révision et d'en surveiller la correction en collaboration avec M. Emile Chambry.

881
P5
1920
v.6

INTRODUCTION

I

POLITIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ PLATON

Les exposés les plus classiques du Platonisme ont coutume de nous présenter en ordre didactique les parties successives d'un système complet : théorie de l'être et du connaître ; théorie de la nature ; morale, politique, pensées sur la religion et l'art. Les titres peuvent changer, les méthodes et les conclusions peuvent s'opposer absolument, la place faite à la politique ne change pas : dans une dogmatique cherchée et construite pour elle-même, la politique vient s'insérer tardivement comme une conséquence déjà lointaine, sinon comme un surcroît. Si utiles que puissent être de tels exposés, ils nous ont habitués, fût-ce même contre le gré de leurs auteurs, sinon à négliger totalement la politique de Platon, du moins à la regarder comme originellement distincte de sa philosophie et à nous demander par quelles voies détournées celle-ci l'engendre ou se l'annexe. Or, Platon n'est venu en fait à la philosophie que par la politique et pour la politique, et si, chez lui, philosophie et politique viennent à se distinguer et à se séparer, nous aurions à nous demander en quelle mesure, à quels moments, pour combien de temps. La philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement. C'est ce que nous atteste la *Lettre VII*, cette source biographique si précieuse, qu'ont toujours exploitée, bon gré mal gré, ceux-là mêmes qui la jugeaient apocryphe. Mais un simple fait matériel nous montre la persistance de cette orientation première. Les deux plus grandes œuvres de Platon, celle où s'épanouit sa maturité, et celle que put à peine

809851

achever sa féconde vieillesse, sont la *République* et les *Lois*. Or, à elles seules, même sans y ajouter le *Politique* ni la *Lettre VII*, elles comptent exactement autant de pages qu'en comptent ensemble onze grands dialogues classiques : *Apologie, Protagoras, Charmide, Gorgias, Ménon, Cratyle, Banquet, Phédon, Phèdre, Théétète, Timée.*

Fils d'une famille riche et illustre, élève des Sophistes comme à peu près tous les jeunes gens de son monde, élève de Socrate comme le furent avant lui son cousin Critias, son oncle Charmide et leur ami Alcibiade, Platon était naturellement destiné à la politique et s'y portait de tout son désir. L'époque était pleine de troubles : de son adolescence à sa trentième année, de quels spectacles il fut témoin ! Le départ triomphal de l'expédition de Sicile et son issue désastreuse ; l'ennemi aux portes d'Athènes ; la démocratie renversée et l'oligarchie des Quatre-Cents prête à traiter avec Lacédémone ; l'énergie d'Athènes se réveillant pour chasser les Quatre-Cents et laisser le pouvoir à une sage combinaison d'oligarchie et de démocratie ; Alcibiade, Théramène et Thrasybule reconquérant l'Hellespont, puis le Bosphore, et l'empire athénien se reconstituant en même temps que la concorde intérieure ; puis la défaite navale de Notium, le nouvel exil d'Alcibiade, la victoire des Arginuses déshonorée par le honteux procès des généraux, la flotte athénienne anéantie par surprise à Aegospotamoi, et Lysandre entrant à pleines voiles dans le Pirée à la tête de la flotte spartiate ; enfin, sous les auspices de Lysandre, l'établissement du gouvernement des Trente dans Athènes démantelée. Platon avait vingt-trois ans. Son cousin Critias et son oncle Charmide faisaient partie du gouvernement, probablement avec d'autres amis ou relations, et ils « l'invitèrent aussitôt comme à des travaux qui lui convenaient ». Jeune et plein d'illusions, il s'imaginait « qu'ils gouverneraient la ville en la ramenant des voies de l'injustice dans celles de la justice ». Il s'abstint cependant, et demeura spectateur. Il vit les Trente « faire regretter en peu de temps l'ancien ordre de choses comme un âge d'or ». Sous prétexte d'épurer la cité, ils procédèrent sans retard aux confiscations, aux bannissements et aux massacres. Ils s'épurèrent eux-mêmes, et Critias, ayant fait exécuter son collègue plus modéré, Théramène, sévit comme un fou furieux. Les bannis se groupèrent, et ce fut la guerre

civile jusqu'au retour de la démocratie triomphante. Charmide et Critias avaient été tués les armes à la main. Malgré quelques vengeances inévitables, les vainqueurs surent en général pratiquer l'amnistie jurée, et Platon, bien qu'ébranlé dans sa foi par de si douloureuses expériences, se reprenait au désir de contribuer à la restauration de la justice et de l'ordre, lorsqu'arriva la suprême catastrophe : Socrate, accusé d'impiété par un ancien ami de Théramène, Anytos, fut condamné à mort, en 399.

Ce fut le grand coup porté aux espérances de Platon, aux illusions qu'il gardait sur la possibilité de sauver son pays par l'action politique immédiate. Plus il avançait en âge, plus il se rendait compte que tout était corrompu : les hommes, les lois, les mœurs. Il essaya d'espérer encore, il attendit en vain quelque signe d'amélioration. Finalement, nous dit-il, « je compris que tous les États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances. Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée. Donc les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement ». C'est ainsi que la *Lettre VII*, exposant rétrospectivement les expériences politiques de Platon jusqu'à l'époque de son premier voyage en Sicile (324 b-326 b, trad. Souilhé), esquisse en fait la genèse intérieure de la *République*.

Ainsi trois expériences principales ont ouvert les yeux de Platon sur la politique telle qu'elle se fait pour la corruption et la ruine de la cité, et sur la politique telle qu'il la faudrait faire pour que la cité soit juste et heureuse. Le spectacle de la tyrannie des Trente, puis la condamnation de Socrate lui ont prouvé l'égale impuissance et l'égale injustice de l'oligarchie et de la démocratie. Mais aurait-il compris cette impuissance et cette injustice irrémédiables, s'il n'y avait été préparé par la critique mordante qui faisait des entretiens de Socrate le scandale des uns et le ravissement des autres ? Aurait-il hésité devant les invitations de ses parents et de ses amis, serait-il resté, malgré les espérances qu'il avoue et qui étaient

si naturelles, spectateur attentif et secrètement inquiet, si la *réfutation socratique* n'avait éveillé en lui, comme chez tant d'autres, comme chez Alcibiade et Critias, par exemple, que la joie maligne de la jeunesse et l'émulation de l'orateur politique de demain ? N'est-ce pas dans les leçons du Maître qu'il avait puisé cette exigence d'une totale volonté de justice, qui le faisait, devant le pouvoir offert, inconsciemment scrupuleux et craintif ? N'y avait-il pas puisé aussi cette exigence d'une totale clarté de l'idée, qui, seule, fonde la rectitude de l'action, et cette conception d'une science du Bien, guide infaillible des cités comme des individus ? C'est par Socrate que le primat de la politique est devenu, pour Platon, le primat de la vérité, le primat de la science. Si l'action de la cité comme celle de l'individu doit être régie, non par la routine, non par une opinion que manie à son gré l'illusionnisme intéressé des orateurs ou par le caprice d'un pouvoir jouisseur, mais par une loi valable pour tous et toujours, cela veut dire qu'il y a une vérité comme il y a un ordre naturel des choses. Si l'action a sa norme, c'est que les choses ont leur structure : la théorie des Formes ou Idées n'est que l'expression intellectuelle de cette exigence de l'action droite. Ainsi les dialogues où s'affirme et se raisonne cette théorie des Idées, *Cratyle, Phédon, Banquet*, sont, aussi bien que le *Gorgias*, des étapes vers la *République* et sa cité parfaite. Qu'est-ce d'ailleurs que l'Académie, sinon la forme socratique et platonicienne de l'hétairie politique ? Elle est sporadique avec Socrate et se cherche encore, elle se trouve et s'établit avec Platon. On y prépare l'action future, non par les intrigues et les complots, mais par l'étude des lois de l'action, qui sont les lois mêmes du réel. On a commencé par dédaigner ou plutôt par rejeter avec horreur l'action immédiate, pour ne pas perdre inutilement sa vie en cherchant le Bien ou la sauver honteusement en se prêtant à l'injustice du monde ; mais cette abstention, pour Platon comme pour le Socrate du *Gorgias* (521 d), est, d'ici longtemps, d'ici à un avenir presque idéal peut-être, la vraie politique.

Ainsi le primat de la politique a, dès le début, un tout autre sens pour Platon qu'il n'avait pour les politiciens et les condottières de son temps. Il est le primat d'*une* politique. Parce que cette politique est fondée sur la science et la vérité, parce qu'elle se réfugie, pour un temps indéterminé, dans

une abstention laborieuse, dans l'effort associé d'un certain nombre d'intelligences sous la conduite d'un maître, elle oscillera forcément entre deux attitudes, celle du renoncement durable, parce que le monde est trop mauvais, celle de l'expectative ardente vers le moment où l'on conquerra ou convertira le pouvoir. En attendant, on forme les esprits et les cœurs, et ceux-ci s'éprennent de plus en plus aussi bien de la poésie de cette recherche commune que de l'âpre séduction des vérités qui en sont le but. La joie de la conversation vivante et du mutuel amour qu'elle nourrit, la complaisance, si naturelle aux esprits grecs, dans les jeux savants de la dialectique, la poursuite passionnée des sciences qu'on n'a d'abord cultivées qu'à titre d'auxiliaires dans l'ascension vers la vision du Bien, tout cela fit la vie et la fécondité de l'Académie, tout cela fait aussi la vie prodigieuse, le charme inépuisable, la valeur d'éternité des dialogues. Nous n'avons donc pas besoin de déflorer Platon ni d'en faire un sec et froid doctrinaire pour soutenir la thèse du primat de la politique dans sa philosophie. Car Platon a joui et de ce foisonnement inévitable autour de la pensée maîtresse, et de la richesse qu'il donnait à son enseignement comme à son œuvre écrite ; mais il a toujours conservé, dominante, l'idée de la Cité Sainte, et, quand il l'a fallu, a tout risqué pour la réaliser. Le charme puissant de la *République* vient de ce qu'elle nous montre, mieux que tous les autres dialogues, et, à leur défaut, suffirait seule à nous montrer cette complexité harmonieuse de son génie et de sa vie [1].

1. J'aurai déjà trop de notes pour les proportions de cette introduction ; j'aurais dû cependant les multiplier pour appuyer mes assertions, indiquer les livres ou articles qui me les ont inspirées ou sont propres à les illustrer. Une bibliographie de la seule *République* ferait un volume. Je signale seulement ce qui me paraît le plus marquant, et rendrai ainsi un peu de ce que je dois parfois aux auteurs que je n'ai pu citer. Commentaires : *Procli in Rempublicam*, éd. Kroll, 2 vol., Leipzig, 1899-1901 ; B. Jowett a. L. Campbell, 3 vol., Oxford, 1894 (I Texte, II Essais, III Commentaire) ; J. Adam, texte et comm., 2 vol., Londres, 1902 ; Peroutky et Novotny, trad. avec introd. et notes, Prague, 1921 (en tchèque) ; O. Maass, *Platons Staat*, Leipzig, 1921 (texte et comm. scolaire) ; W. Andreae, *Platons Staatschriften*, II. 2. introd. et notes, Iena, 1925 ; St. Lisiecki, trad. avec introd. et notes, Cracovie, 1929 (en polonais) ; P. Shorey, *Plato*

II

LES GRANDES DIVISIONS DU DIALOGUE

Les grandes divisions de la *République* sont nettement marquées par Platon lui-même. Au début du Livre II, Socrate

Republic I (Loeb Classical Library), 1930. — Études : A. Krohn, *Der platonische Staat*, Halle, 1876 ; F. Dümmler, *Prolegomena zu Pl's Staat*, Basel, 1891 (= Kleine Schriften I, p. 150-228) ; *Zur Komposition des plat. Staates*, Basel, 1895 (= Kl. Sch. I, p. 229-270) ; J. Hirmer, *Entstehung und Komposition der plat. Politeia*, Munich, 1897 ; J. von Arnim, *De reipublicae Plat. compositione ex Timaeo illustranda*, 1898 ; A. Lombard, *La poésie dans la Rép. et dans les Lois de Pl.*, Nancy, 1903 ; C. Ritter, *Plat. Staat* (analyse), Stuttgart, 1909 ; H. v. Arnim, *Platos Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig, 1914. Voir naturellement les volumes ou chapitres relatifs à Platon dans les histoires générales de la philosophie grecque : E. Zeller, II, 1[4] ; Gomperz, *Les penseurs de la Grèce* (trad. Reymond) ; L. Robin, *La Pensée Grecque*, Paris, 1923 ; E. Bréhier, *Histoire de la Philosophie* I, Paris, 1926 ; A. Rivaud, *Les Grands Courants de la Pensée antique*, Paris, 1930 ; D. Ritchie, *Plato*, Edimbourg, 1902 ; P. Shorey, *Unity of Platos Thought*, Chicago, 1903 ; E. Faguet, *Pour qu'on lise Platon*, Paris, 1905 ; H. Raeder, *Platons Philosophische Entwickelung*, Leipzig, 1905[1], 1920[2] ; C. Ritter, *Platon* I (1910), II (1923) et *Die Kerngedanken der platonischen Philosophie*, Munich, 1931 ; M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit*, Berlin, 1913 ; J. Burnet, *Gr. Philos.* I, *Thales to Plato*, Londres, 1914 et *Platonism*, Berkeley, 1928 ; E. Barker, *Greek Political Theory, Plato and his Predecessors*, 1918[1], 1925[2] ; Wilamowitz, *Platon*, 2 vol. 1919 et suiv. ; P. Friedländer, *Platon* I (1928) et II (1930) ; Z. Stenzel, *Platon der Erzieher*, Leipsig, 1928 ; J. Woodbridge, *The Son of Apollo*, Boston, 1929 ; A. E. Taylor, *Plato, the man and his work*, 3e éd., Londres, 1929 ; G. Field, *Plato and his contemporaries*, Londres, 1930 ; P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930. — Shorey, *The Idea of Justice in P's Republic* (Ethical Record, 1890, p. 185-199), *The Idea of Good in P's Rep.* (Studies in Class. Philol. I, 1895, p. 188-239) ; R. Stübe, *Platon als politisch-pädagogischer Denker* (Archiv f. Gesch. d. Philos. XXIII, 1 (1909), p. 185-197) ; L. Robin, *Platon et la science sociale* (Rev. Mét. et Mor., 1913, p. 211-255) ; A. Schwessinger, *Die Eigenart plat. Kunst im Aufbau der Politeia* (Bay. Bl. f. d. Gymn. Schulw. 60 (1924), p. 99-111 et 247-263) ; G. Colin, *Platon et la poésie* (Rev. Et. Gr., 1928, p. 1-72) ; R. Klee, *La théorie et la pratique dans la cité platonicienne*

s'aperçoit que ce qui précède n'était qu'un prélude. A la fin du Livre IV, ayant défini la justice dans la cité et dans l'individu, Socrate s'apprêtait à traiter de l'injustice et des formes défectueuses de gouvernement, quand ses interlocuteurs le pressent de s'expliquer tout au long sur la communauté des femmes, à laquelle il a fait une allusion passagère. Au début du Livre VIII, il résume les traits de la cité parfaite et revient expressément au point où la discussion avait été rompue, en reprenant l'examen des constitutions imparfaites. Au début du Livre X, il jette un regard de complaisance sur la cité idéale dont il vient de tracer le plan, et s'arrête à justifier la rigueur avec laquelle il en a banni les poètes. Le texte de notre dialogue se partage donc en cinq masses distinctes : Livre I ; Livres II à IV ; Livres V à VII ; Livres VIII et IX ; Livre X. Ces cinq masses ont entre elles, en gros, les proportions suivantes : 1, 3, 3, 2, 1.

Livre I :	1 185 lignes[1]
Livres II-IV :	3 432
V-VII :	3 416
VIII-IX :	1 902
Livre X :	1 082.

Or, ces partages correspondent bien aux grandes divisions logiques. Le sujet du dialogue est parfaitement indiqué par le titre et le sous-titre : *La République ou de la Justice*. La justice, vertu éminemment sociale, se manifeste au mieux dans un certain ordre établi entre les éléments ou individus qui composent la cité ; mais cet ordre ne saurait exister s'il n'a ses racines dans les dispositions intérieures des individus. La justice, suprême idéal de la conscience, est, contre le scandale et la tyrannie d'une société mauvaise, le suprême refuge de l'individu, la source de son bonheur en ce monde

(Rev. d'Hist d. Philos., 1930, p. 309-353, et 1931, p. 97-103); G. Méautis, *Sur une phrase de Platon* (Rev. de Philologie, 1931, p. 97-103).

1. J'ai compté les lignes non d'après l'édition Teubner ou Didot, mais d'après l'édition Tauchnitz, qui ne contient pas d'alinéas et donne ainsi partout des lignes sensiblement égales. Qu'on me pardonne ce pédantisme : un compte exact est utile, nous le verrons, pour apprécier les proportions des rôles ; il l'est autant pour apprécier les proportions des divisions logiques.

et dans l'autre ; mais elle ne se forme bien dans l'individu que sur le modèle et par l'action d'une cité droitement administrée : le Juste lui-même, s'il est capable de se conserver pur dans sa solitude et son exil intérieur, ne se réalise pourtant pleinement que « dans une république convenable » (497 a). Aussi justice sociale et justice individuelle, ordre de la cité et ordre de l'âme, s'entremêleront-ils sans cesse à travers tout ce dialogue. Nous n'avons donc pas à nous demander quel est le sujet primaire et quel est le sujet secondaire ; le sujet est un : c'est *la République (parfaite) ou la Justice*. Un prélude, le Livre I, expose les opinions des honnêtes gens, des poètes et des sophistes sur la justice et ses avantages ou désavantages. Adimante et Glaucon montrent que la question est ainsi mal posée, et demandent qu'on étudie la justice et l'injustice en elles-mêmes, abstraction faite de leurs suites. D'où trois parties :

1) En quoi consiste la justice ? (Livres II à IV). Socrate accepte la question telle que la posent Adimante et Glaucon, et, pour définir la justice, la montre d'abord réalisable dans la cité par la subordination mutuelle des classes dont la cité se compose, puis, dans l'individu, par une même subordination entre les puissances de son âme.

2) A quelles conditions se réalisera la justice ainsi définie ? (Livres V à VII). Socrate s'effraie de répondre, car il lui faut, pour cela, affronter successivement trois vagues plus redoutables les unes que les autres : la coéducation de l'homme et de la femme, la communauté des femmes et des enfants, enfin l'exercice du pouvoir par les seuls philosophes, qu'on y préparera par une éducation spéciale.

3) Comment s'établit l'injustice dans la cité et dans l'individu ? (Livres VIII et IX). Par une déchéance progressive de cet ordre parfait dans la cité ou dans l'âme. Socrate expose, en effet, comment se forment et ce que deviennent la timocratie et l'homme timocratique, l'oligarchie et l'homme oligarchique, la démocratie et l'homme démocratique, la tyrannie et l'homme tyrannique, et compare cette suprême forme de l'injustice à l'idéal de justice que réalise, dans la cité comme dans l'individu, la république parfaite.

Enfin, une fois établie ainsi la valeur propre de la justice, il revient à la question de ses avantages ou désavantages, montre qu'on a eu raison de récuser le jugement des poètes

et de leur enlever leur fonction usurpée d'éducateurs nationaux, expose les véritables récompenses promises au juste en ce monde et dans l'autre.

LE PRÉLUDE

Comme dans le *Protagoras*, le *Charmide*, le *Lysis*, c'est à un auditoire anonyme que Socrate s'adresse pour narrer la conversation qui se tint hier, au Pirée, chez Polémarque, fils de Céphale. Il y avait là Céphale lui-même, ses deux autres fils Lysias et Euthydème, Thrasymaque de Chalcédoine, Charmantide de Péanée, Clitophon, fils d'Aristonyme, enfin Adimante et Glaucon, fils d'Ariston. Céphale, occupé ce soir à un sacrifice domestique, ne resta que quelques instants dans la société. Mais Socrate, auquel il reprochait aimablement ses trop rares visites, ayant amené la conversation sur la vieillesse, Céphale dit qu'elle lui était douce à porter, car, suivant le mot de Sophocle, en apaisant la fureur des sens elle nous libère, et, d'ailleurs, elle n'est insupportable qu'aux caractères à qui jeunesse et vieillesse le seraient également. Le vulgaire ne pensera-t-il pas, riposte Socrate, que la richesse de Céphale est pour beaucoup dans cette égalité d'humeur ? La richesse n'aide en cela que les sages, dit le vieillard ; mais son plus grand bienfait est d'apaiser les craintes de l'au-delà par l'assurance qu'elle donne qu'on s'en ira sans avoir été jamais exposé à mentir et sans laisser de dette impayée, soit envers les hommes, soit envers les dieux. Est-ce donc là définir exactement la justice ? Consiste-t-elle précisément à dire la vérité et à rendre à chacun ce qui lui appartient ? N'oblige-t-elle pas, en certains cas, à faire le contraire ? N'importe, dit Polémarque intervenant, c'est bien en cela qu'elle consiste, s'il faut en croire Simonide. Et Céphale retourne à son sacrifice, laissant son fils Polémarque « héritier du discours ». Ainsi s'est amorcée la discussion sur la justice (327 a-331 d).

Socrate et Polémarque.

Elle se fait en deux étapes, dont la première est assez brève (331 e-336 a) et tout à fait du genre des discussions d'*Hippias Mineur* sur la véracité et le mensonge, de *Lachès*

sur le courage, d'*Euthyphron* sur le pie et l'impie. Le ton de ce débat entre Polémarque et Socrate demeure toujours très courtois. Simonide s'est prononcé en poète, en homme savant et divin, mais qui parle par énigmes. Que veut dire en fait sa définition ? Qu'il faut rendre à chacun ce qui lui convient, puisqu'on ne doit, d'après Simonide, à ses amis que du bien et, d'après Polémarque, à ses ennemis que du mal ? Or, cela, le médecin le fait en cas de maladie, le pilote en cas de danger sur mer ; en quel cas le fera l'homme juste ? En cas de guerre. Sera-t-il donc inutile en temps de paix ? Non, il rendra service en toute tractation d'argent. Mais non pas pour employer l'argent, car on demandera plutôt conseil et aide au maquignon, au pilote, à l'architecte. Si ce n'est que pour le conserver en dépôt et le laisser oisif, la justice ne sera donc utile que pour ce dont on n'use pas et n'aura ainsi pas grande valeur. D'autre part, l'homme le plus habile à se garer des coups n'est-il pas celui qui sait le mieux les donner, et le plus habile à nous protéger contre la maladie celui qui saura nous l'inoculer à l'insu de tous, et le plus habile à garder un camp celui qui saura le mieux dérober les desseins de l'ennemi ? Le juste, habile à garder l'argent, sera donc tout aussi adroit à le voler : alors la justice sera l'art de voler pour servir ses amis et nuire à ses ennemis. Ainsi Socrate, dans *Hippias Mineur*, acculait Hippias à cette conclusion paradoxale que l'homme bon est celui qui commet volontairement l'injustice (334 b).

Mais qu'est-ce qu'un ami ? Nous nous trompons là-dessus si souvent, prenant pour amis des méchants et traitant les bons comme des ennemis ! Si nous ne voulons pas qu'il soit juste de faire du mal à ceux qui n'en font pas, appelons amis ceux qui paraissent et sont bons, et disons : la justice, c'est de faire du bien à son ami bon, du mal à son ennemi méchant. L'homme juste fera donc du mal à quelqu'un ? Mais les chiens ou les chevaux que l'on bat en valent-ils mieux ? Et l'homme à qui l'on fait du mal s'en améliore-t-il en sa vertu d'homme, qui est la justice ? Comment la justice aurait-elle pour effet de rendre injuste et méchant le sujet auquel elle s'applique ? Disons que le juste, qui est bon, ne peut faire de mal à personne, et n'acceptons pas que Simonide ni aucun autre sage soit l'auteur de cette maxime : « Faire du bien aux amis et du mal aux ennemis ». Elle ne peut être

« que de Périandre, de Perdiccas ou de Xerxès, d'Isménias le Thébain, ou de quelque autre personnage qui se croit tout-puissant parce qu'il a beaucoup d'or ». Ainsi nous rejoignons la polémique du *Gorgias*, où Socrate conteste à Polos que ce soit être tout-puissant que de pouvoir tuer, spolier, exiler qui l'on veut (336 a).

Thrasymaque.

Mais nous voici en plein drame. Pendant toute la discussion qui précède, Thrasymaque, furieux, bouillonnant, n'a été contenu qu'avec peine par ses voisins. A la fin, il n'y tient plus et bondit comme une bête fauve. Est-ce là discuter ? N'est-ce pas plutôt faire un ridicule assaut de politesses mutuelles ? Que Socrate cesse le jeu où il se complaît, qu'il ne se borne plus à poser des questions et démolir les réponses, qu'il réponde à son tour. Mais pas n'importe quoi, pas une définition par le convenable, l'utile, l'avantageux, etc. Au lieu de ces sornettes, une réponse précise. Socrate s'effraie, essaie de le calmer, proteste de sa bonne volonté ; peu à peu, ses prières, celles de l'assistance et la vanité aidant, Thrasymaque consent à dire lui-même ce qu'il entend par la justice. Et la discussion recommence.

Relativement très longue, puisqu'elle occupe exactement les deux tiers du Livre I, elle est habilement coupée et dramatisée par une petite discussion entre Clitophon et Polémarque sur un détail d'interprétation, par une grossière violence de Thrasymaque suivie d'un « bain d'éloquence » et d'une fausse sortie, par un court dialogue entre Socrate et Glaucon sur la contrainte qu'est, pour les gens de bien, l'obligation d'accepter le pouvoir, par la peinture de l'embarras croissant de Thrasymaque : il ne lâche que par force ses aveux successifs, il sue à grosses gouttes, et, chose qui ne s'était jamais vue, il rougit. Amené sur la scène uniquement pour y introduire, sous sa forme la plus franche et la plus violente, la doctrine du droit de la force, il s'y démène avec la fougue tapageuse et les effets voyants d'un avocat d'assises ; comme un taureau déchaîné, il s'emporte contre les banderilles, mugit et fonce, et s'étonne de n'avoir tué personne, de retrouver calme, précis, impitoyable, son ironique adversaire ; à la fin, harassé, il tombe et gît dans un coin. Il y restera silencieux, apaisé, comme, dans le *Théétète* (155 e),

les matérialistes ou « non-initiés », uniquement amenés pour introduire par contraste le relativisme absolu des « délicats » ; comme, dans le *Sophiste* (245 e/8 a), les grossiers Fils de la Terre, dont le seul rôle est d'apporter la définition provisoire de l'Etre, où s'amorcera la démonstration fondamentale. Un instant, au milieu de la grande apologie du philosophe (*Rép.* 498 c/d), son nom sera prononcé : « Ah ! ne me brouillez pas avec Thrasymaque, dit Socrate, puisque nous sommes désormais amis et ne fûmes jamais ennemis ; je n'aurai de cesse, en effet, que je n'aie fini de le convaincre, lui et tous les autres. » Amis, puisqu'il s'est joint aux autres auditeurs pour demander que Socrate expose ses idées sur la communauté des femmes (450 a). Voilà les seuls rappels de sa présence au cours du grand dialogue après les éclats dont il a rempli le Livre I et sa mise à l'écart, trop prompte et trop facile au gré de Glaucon. Mais ce n'est pas que sa thèse ait impressionné Glaucon par une originalité quelconque : elle est banale, et des milliers d'autres que lui nous en rebattent les oreilles (358 c). Platon, dans le *Gorgias*, a donné, au panégyriste du droit des forts, Calliclès, sinon plus de relief, au moins plus de prestige, et l'orgueil du surhomme en révolte contre l'oppression de la masse hypocrite couvre d'un manteau de noblesse romantique la thèse odieuse de l'exploitation du faible. Ici, la thèse est dépouillée de toute poésie ; c'était inévitable, puisque la question qu'on traite est uniquement d'avantage et d'intérêt. Socrate le dira lui-même : il s'agit de savoir de quelle façon on doit vivre pour vivre avec le plus de profit (344 e) et si l'injustice est plus avantageuse que la justice (348 b).

Nature et valeur de la Justice.

Thrasymaque l'a voulu, d'ailleurs, puisqu'après avoir solennellement interdit à Socrate toute définition par le convenable, l'utile, l'avantageux, il déclare que la justice, c'est l'avantage du plus fort. Marquons rapidement les arêtes de la discussion.

Le plus fort peut se tromper sur son intérêt et, gouvernant, porter ses lois de travers. Le gouverné, pour qui la justice est d'obéir, sera donc juste en agissant contre l'intérêt du plus fort ? Non, répond Thrasymaque : un technicien n'est technicien que dans la mesure où il est et demeure compétent, c'est-à-dire infaillible ; comme le médecin ou le calculateur,

le législateur est infaillible en tant que tel et ne pèche qu'en cessant d'être législateur ; la justice est donc l'intérêt vrai du plus fort (341 a).

Mais aucune technique ne cherche son bien propre : elle l'a en elle-même, tant qu'elle est saine et parfaite. Le seul bien qui manque et qu'elle cherche par destination, c'est le bien du sujet auquel elle s'applique. Médecin, pilote, gouvernant, ne cherchent donc pas leur avantage personnel, mais seulement celui de leur sujet. Sottise, dit Thrasymaque : est-ce pour leur bonheur à elles que le berger engraisse ses brebis ? Aussi la justice est-elle réellement avantage du fort qui commande, dommage du faible qui obéit. D'où l'infériorité constante du juste : le tyran, qui réalise l'injustice intégrale, est envié par ceux-là mêmes qui le blâment, car on ne blâme l'injustice que par crainte de la subir (344 c).

Il est étrange alors que le vrai gouvernant ne gouverne pas par plaisir et que toutes les techniques exigent un salaire. C'est cela, d'ailleurs, qu'elles ont de commun. Distinctes qu'elles sont les unes des autres par leur efficacité respective, la médecine ayant pour œuvre la santé, l'architecture la bâtisse, elles se ressemblent en cela que, pour faire vivre celui qui les exerce, une technique nouvelle s'adjoint à chacune d'elles, la même pour toutes : la technique du gain. Leur efficacité propre et directe demeure consacrée au bien de leur sujet. On ne gouverne donc que dans l'intérêt des gouvernés, et c'est pour cela qu'il faut un salaire même, ou plutôt surtout, aux honnêtes gens, pour les décider à briguer le pouvoir. Non pas de l'argent, ni des honneurs, mais la conviction qu'ils évitent ainsi d'être gouvernés par des méchants. Dans une cité d'honnêtes gens, le sort de simple gouverné susciterait autant de brigue qu'aujourd'hui celui de gouvernant (347 d).

Thrasymaque maintient que la justice est niaiserie, et l'injustice sagesse et vertu, surtout lorsqu'elle est parfaite et subjugue cités et nations, car le métier de coupeur de bourses a du bon aussi, mais jamais pour longtemps. Or, cette ardeur, chez l'injuste, à l'emporter sur tous, justes et injustes, est marque d'ignorance et de perversion, car aucun technicien n'agit ainsi : le musicien travaillera-t-il à tendre les cordes de sa lyre au delà du point où les tend le parfait technicien dans son art, ou le médecin à prescrire une diète

qui dépasse ce que prescrirait le médecin le plus éclairé ? D'ailleurs, l'emporter ainsi sur tous, est-ce bien une marque de force ? Oui, mais cela n'arrive, dit Thrasymaque, traduisant comme toujours la sagesse réaliste du siècle, qu'à la cité parfaitement gouvernée et parfaitement injuste. Or, c'est là une erreur, car une cité, une armée, une bande même de voleurs, ne réussit dans ses entreprises injustes que si elle garde encore assez de justice pour tenir ses membres en accord, et capables de s'unir dans une œuvre d'ensemble. C'est que la justice est, dans le groupe et dans chacun de ses membres, condition indispensable d'harmonie et de puissance (352 d).

Enfin, chaque chose a son œuvre propre, mais ne saurait la faire si elle ne possède la vertu requise pour cette œuvre. On peut, à la rigueur, tailler la vigne avec un couteau, mais tailler la vigne est proprement l'œuvre d'une serpette. Ainsi voir est l'œuvre des yeux, entendre celle des oreilles, et penser, délibérer, vivre, est l'œuvre propre de l'âme. Si l'âme est privée de sa vertu, vivra-t-elle bien ? Assurément non. Or, la vertu propre de l'âme, c'est la justice. Donc l'âme injuste vivra mal, et malheureuse ; l'âme juste vivra bien, et bienheureuse (354 a).

Mais, si logique soit-elle, cette conclusion est prématurée. Avant de décider si l'injustice est ou non plus avantageuse que la justice, il eût fallu résoudre la première question que nous nous sommes posée : en quoi consiste la justice ? Et, cette question, nous l'avons laissée en route (354 c).

Le Livre I et la critique.

Ainsi finit ce premier Livre. A le lire sans connaître ce qui suit, on a l'impression d'un dialogue achevé. La critique a noté cela, au moins depuis Hermann, et en a tiré des inférences qui vont parfois jusqu'à l'extrême. Cependant, Ferdinand Dümmler, qui fut le premier à donner au dialogue supposé le titre *Thrasymaque,* se refusait à le croire complet dans sa teneur présente, jugeant à bon droit qu'une apologie platonicienne de la justice est inimaginable, à quelque date qu'on la rapporte, si elle se termine sans ouvrir au moins quelque échappée sur les rémunérations de l'au-delà. Il estimait aussi que la comparaison inévitable avec *Gorgias* lui fait tort, et, pour ce motif, voulait que ce *Thrasymaque*

eût précédé notre *Gorgias*, qu'il cite pourtant, mais après coup, et une seule fois, au dire de Dümmler. Von Arnim, après celui-ci, a repris en grand cette comparaison des deux « dialogues » en accentuant encore l'infériorité de *Thrasymaque*[1]. N'élargissons pas en ce moment le débat, dont nous ne verrons que plus tard la véritable portée. Mais notons ici d'abord, à propos de cette impression d'achevé que donne notre Livre I, qu'elle saisirait tout aussi bien le lecteur de *Gorgias*, si ce dialogue était divisé en deux livres et que le lecteur eût seulement sous les yeux le premier, qui s'arrêterait après la joute entre Socrate et Polos. Il manquerait alors assurément à *Gorgias* sa plus grosse moitié, la plus tragique et la plus belle, mais le thème du dialogue, nature et utilité de la rhétorique, serait, pour le lecteur ignorant cette seconde moitié, traité de façon apparemment suffisante. D'autant que l'argument même du dialogue se partage exactement en ces trois scènes successives, et se distribue entre trois acteurs, qui se donnent le tour un peu mécaniquement, au dire de bons auteurs, « comme sur le théâtre français ou grec »[2].

Quant à l'infériorité du Livre I de la *République* à l'égard de *Gorgias*, elle est certes indéniable, mais à la condition qu'on ait le droit de les comparer l'un à l'autre. Or, a-t-on ce droit ? Sont-ce là des unités de même ordre ? Oui, s'il était d'avance avéré que ce Livre I fut jadis le dialogue *Thrasymaque*, un dialogue sur la nature et les effets de la justice, écrit pour être publié comme tel et subsister comme tel. Alors il se présenterait mal, survenant après *Gorgias*, et ne se comprendrait qu'écrit avant lui, premier jet d'une pensée

1. Cf. Hermann, *Gesch. u. System der plat. Philosophie*, Heidelberg, 1839 : le Livre I a d'abord existé pour lui-même, à l'époque de *Lysis* et *Charmide*, et n'a été donné que tardivement comme préface aux autres livres. — Dümmler, *Zur Komposition*, surtout p. 241/3. Friedländer, *Platon*, II, p. 50, n. 1 ; v. Arnim, *Jugenddialoge*, p. 76-87.

2. Le mot est d'A-E. Taylor (*Plato, the man and his work*, 3e éd., 1929, p. 106, n. 3) qui voit là une des marques de la jeunesse du *Gorgias*, antérieur, selon lui, au *Protagoras*, et de peu d'années postérieur à la mort de Socrate. Sur les dépendances mutuelles et la savante progression des trois scènes du *Gorgias*, voir, dans l'édition Croiset-Bodin (Paris, 1923), le sommaire (p. 104-107) et surtout les notes, pleines d'indications suggestives.

qui, une fois parvenue à concevoir et traiter d'une façon plus pleine et plus brillante ce thème qui la tourmente, laisse d'abord subsister côte à côte l'ébauche et la façon plus parfaite, puis, reprise bientôt par ce thème vital, le poursuivant, l'agrandissant jusqu'aux proportions qu'il exige, revient à la première ébauche et l'utilise comme prélude du grand œuvre. C'est bien ce qu'on prétend et ce qu'on est forcé de prétendre[1], mais on a tort, en ce cas, de vouloir prouver l'existence indépendante d'un dialogue *Thrasymaque* par l'impression d'achevé que donne le Livre I de la *République*, et l'antériorité de ce *Thrasymaque* à l'égard de *Gorgias* par sa moins grande perfection, car les raisons par lesquelles on prouve cette imperfection militent contre l'indépendance. L'infériorité ou supériorité ne peut exister qu'entre unités commensurables, et la commensurabilité n'existe naturellement entre *Thrasymaque* et *Gorgias* que si l'existence indépendante de ce *Thrasymaque* est déjà prouvée.

L'est-elle ou peut-elle l'être? La comparaison des doctrines étant non seulement sujette à subjectivité, mais forclose par raison de méthode, les seuls arguments possibles seraient des arguments de tradition ou des arguments stylistiques. L'indépendance du Livre I n'a pour elle aucun témoignage antique. Reste le style. Depuis les *Untersuchungen* de Ritter, la jeunesse stylistique du Livre I de la *République* relativement aux autres Livres est un fait établi : Lutoslawski a ramassé dans une page pleine et claire les particularités de dernier style qui sont absentes de ce premier Livre et communes à tous les Livres suivants[2]. Mais cette jeunesse relative prouve-t-elle nécessairement l'existence indépendante? Même écrit un certain temps avant les autres Livres et séparé d'eux par d'autres travaux, ce dialogue entre Socrate et Thrasymaque n'a-t-il pu être conçu du premier coup comme prélude au

1. H. v. Arnim (*Iugenddialoge*), mais Pohlenz (*Aus Platos Werdezeit*, p. 209, n. 1), à la suite duquel Arnim marche souvent, est d'avis que le livre I n'a jamais été indépendant.

2. C. Ritter, *Untersuchungen über Plato*, 1888, p. 35-47. Le livre I contient pourtant un γε μήν, une question par πῶς ἄν ; un ἄριστα εἴρηκας, un datif ionien, où Ritter voit les traces probables d'un remaniement postérieur. Lutoslawski, *The Origin and Growth of Plato's Logic*, 1897, p. 155, p. 319-322 ; E. des Places, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, 1929, p. 186.

grand œuvre de la *République?* Platon n'a-t-il pu avoir en tête, dès ce moment, son plan général, ses idées maîtresses, ses grandes divisions, sans pour cela être prêt à remplir complètement le cadre qu'il se traçait ? Quelle que soit, en gros, l'uniformité stylistique des Livres II-X, il ne les a cependant pas écrits d'un trait, sans respirer ; il les a composés lentement, à loisir, comme l'exigeait leur ampleur et comme le montre leur perfection ; et, parmi les critiques, plusieurs même de ceux qui acceptent qu'il les ait publiés par fractions successives, avec au moins un intervalle de quelques années, ne cessent pas pour cela d'affirmer leur unité et leur continuité de plan [1]. Qui empêche d'englober dans cette continuité le Livre I? Le nombre d'années qui le sépare des autres Livres? Si largement que l'on calcule, ce temps ne dépassera guère, il n'égalera peut-être pas celui qui fut nécessaire pour les écrire. Nous n'avons d'ailleurs qu'à prendre ce Livre I tel qu'il est pour voir qu'il s'adapte admirablement aux autres et qu'il leur est la plus merveilleuse préface qu'on puisse rêver, posant la question fondamentale, amenant sur la scène, à côté des personnages d'introduction, et mettant en relief à dessein les futurs grands rôles du dialogue, semant de-ci de-là, discrètement mais visiblement, les idées qui formeront les membrures de l'œuvre, préparant celle-ci autant par ses silences et ses lacunes que par ses suggestions [2]. Expliquer tout

1. C. Ritter, *Untersuchungen,* p. 46/7. Zeller, p. 555/8. Lutoslawski, p. 319 et suiv.

2. Sur ces correspondances, cf. Adam un peu partout au cours de son commentaire, Hirmer, *Reip. Comp.*, p. 606/8 et tout récemment Verdam (*De Platonis dialogo Thrasymacho qui vocatur,* Mnemosyne LV, 3 (1927), p. 313 et suiv.). Celui-ci a surtout bien montré comment la tripartition est essentielle à la composition de la *République* : or, elle se répète dans la distribution des rôles, Socrate représentant l'amour de la sagesse, Glaucon l'amour des honneurs, Thrasymaque l'amour de l'argent. On ne comprendra bien ces correspondances qu'au cours de notre analyse. Disons pourtant dès maintenant que Céphale aura son répondant au Livre X dans Er (les châtiments infernaux), que les rôles de Glaucon et d'Adimante sont déjà préparés dans I, que la façon grossièrement utilitaire dont Thrasymaque conçoit les fins du pouvoir (I, 345 e) aura comme réponse la théorie du pouvoir-service (III, 416 a/b), que la nécessité d'une contrainte pour obliger les meilleurs à gouverner (I, 347 d) sera expliquée par VII, 520 d, que la justice créatrice d'harmonie et de

cela par une adaptation postérieure, ne serait-ce pas exiger que Platon eût récrit entièrement à neuf le *Thrasymaque* primitif ?

Quant à son antériorité à l'égard du *Gorgias*, peut-on l'établir en s'appuyant précisément sur sa jeunesse stylistique ? Les efforts de von Arnim en ce sens ont laissé incrédules les gens du métier : la méthode stylistique, fondée sur la parenté linguistique plus ou moins grande des dialogues avec le dialogue de la vieillesse, les *Lois*, perd naturellement de sa sûreté à mesure qu'on s'éloigne de ce terme de référence et, dans les premiers dialogues, ne peut tout au plus constituer que des groupes. Aussi est-ce l'infériorité, signe pour lui d'antériorité, que von Arnim s'évertue à prouver [1], et nous savons qu'isolé du tout qu'il prépare, le Livre I ne peut se comparer au *Gorgias* sans lui paraître inférieur là où il est simplement différent. Mais plus nous le rapprocherons du *Gorgias* par sa date, plus nous le justifierons de ne pas lui ressembler et de ne pas vouloir lui ressembler, même s'il veut être un dialogue complet et qui se suffit à lui-même. A plus forte raison le justifierons-nous d'être autre, si sa manière propre lui est imposée par ce qui doit le suivre et ce qu'il prépare.

PREMIÈRE PARTIE : DÉFINITION DE LA JUSTICE

Distribution des rôles.

Ce n'est pas Thrasymaque seulement qui s'efface désormais et, sauf un court moment, reste muet jusqu'à la fin. Euthydème, Lysias, Charmide ne quitteront pas leur rôle de

force dans le groupe et dans ses membres (I, 351 b) se retrouvera comme substance du livre IV, de même que la théorie de la fonction propre dans la définition de la justice au même livre.

1. Wilamowitz (*Platon* II[1], p. 181) accorde assez de confiance aux preuves stylistiques d'Arnim, mais voir, sur les *Sprachliche Forschungen* d'Arnim, C. Ritter dans C. Bursian's Jahresbericht, Bd. 188 (1921), p. 99, 166, Bd. 191, p. 7 et son compte rendu de *Platos Jugenddialoge* dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1916, p. 304-306. Sur l'infériorité de *Rép.* I, voir *Jugenddialoge*, p. 76-89. Arnim a voulu prouver aussi l'antériorité relativement au *Gorgias* en montrant (p. 80-87) que celui-ci dépend de *Rép.* I, et trahit sa dépendance en ceci, qu'il en prend des pensées étrangères à son orientation générale (v. g. la vertu propre). D.-H. Verdam l'a bien réfuté sur ce point (p. 308).

simples assistants, de pures ombres. Clitophon a pris la parole une fois et ne la reprendra plus. Le vieux Céphale est parti sitôt la discussion nouée. Son fils Polémarque n'interviendra désormais qu'une fois, dans la même occasion que Thrasymaque : il donnera précisément le signal des protestations et des supplications qui ramèneront Socrate au problème de la communauté des femmes (449 a, b). Dans tout son exposé sur la cité de justice, sur ses conditions de réalisation, sur ses déviations, Socrate n'aura plus que deux interlocuteurs alternants : Adimante et Glaucon. N'était-il pas naturel, pour une discussion qui deviendra progressivement un exposé presque continu, de ne conserver que le moins possible d'interlocuteurs, et surtout des disciples intimes, capables de suivre, de relancer et d'animer cet exposé sans le troubler ? N'était-il pas naturel aussi que ce discours sur la cité parfaite, sur la Callipolis, n'eût comme « répondants » que des citoyens, de purs Athéniens ? Pour ce rôle d'honneur, Platon tient en réserve ses frères depuis le début du dialogue.

Adimante est venu avec Polémarque dans la jeune bande joyeuse qui somma Socrate de rester en leur compagnie jusqu'au soir. Glaucon est venu directement avec Socrate. Il a tenu, dans la grande discussion avec Thrasymaque, son « bout de rôle », en demandant à Socrate quel est ce châtiment dont sont menacés les justes lorsqu'ils fuient le pouvoir et en donnant sa prompte et ferme adhésion à la thèse que défend Socrate lui-même : le sort du juste est plus avantageux que celui de l'injuste. C'est son intervention qui rouvre le débat au moment où il paraissait clos ; c'est à lui que Socrate s'adressera, non seulement au cours de l'exposé qui occupe la dernière partie du neuvième Livre et tout le dixième, mais encore dans l'exhortation qui dégage la leçon du mythe et termine tout le dialogue. A côté du nom de Socrate, son nom ouvre et ferme, pour ainsi dire, la *République*, et, dans l'immense étendue de texte que comportent les Livres II-X, seul interlocuteur avec Adimante, il est, des deux, le principal, car il sert de répondant à Socrate pendant les deux tiers de son exposé. Mais cet empiétement du rôle de Glaucon sur celui d'Adimante ne se fait pas tout d'un coup, et leur alternance suit une progression curieuse.

Ils développent d'abord, l'un après l'autre, au début du second Livre, leur « interpellation », et somment Socrate

d'étudier la justice en elle-même, abstraction faite de ses avantages ou désavantages. Or, ces deux interpellations (Glaucon 357 a-362 c, Adimante 362 d-367 e) sont de longueur égale. Après un tout petit entr'acte sur la difficulté de la tâche et la méthode qu'il prétend suivre, Socrate, conservant pour interlocuteur Adimante, décrit la cité de nature (368 e-372 c) ; puis, sur une observation de Glaucon, il se tourne vers celui-ci pour décrire la cité civilisée et guerrière, et poser la question : Comment élever les gardiens? (372 c-376 d). Adimante soulignant l'importance de cette éducation, c'est avec lui que Socrate commence d'étudier l'enseignement de la musique et traite de tout ce qui concerne les discours et les fables (376 d-398 c). Il finit avec Glaucon cet exposé sur la musique, puis traite de la gymnastique et du choix des chefs (398 c-417 b). Dans toutes ces alternances encore, les longueurs se balancent, et, si nous faisons une coupure ici, c'est-à-dire exactement à la fin du Livre III, nous pourrons observer, tout en nous excusant de notre apparent pédantisme, que leurs proportions varient parallèlement : 221 lignes et 213, 190 (y compris les 35 du petit entr'acte) et 182, 771 et 769. En somme, sur les 2 346 lignes que comportent les Livres II et III, le rôle de Glaucon en couvre 1 172 ; celui d'Adimante 1 174 (1 139 seulement si nous soustrayons le petit entr'acte). Cet entr'acte sert d'ailleurs à rompre la monotonie de ces alternances égales, et Platon a pris soin d'y obvier encore d'une autre manière : les divisions logiques, à partir au moins du moment où Adimante et Glaucon deviennent de simples répondants, empiètent régulièrement sur les divisions de rôles.

L'étude de la condition des gardiens, entamée avec Glaucon par les règles pour la sélection des chefs, se continue avec Adimante (419 e-427 d = 332 lignes), et Socrate, proclamant achevée la construction de la cité, invite les fils d'Ariston et tous les assistants à examiner où réside en elle la justice ou l'injustice. Avec Glaucon (427 e-445 e), Socrate définit alors la justice comme harmonie des classes dans la cité et des parties de l'âme dans l'individu. Après ce long rôle de Glaucon (754 lignes), vient le court entr'acte où Polémarque, Adimante, Glaucon, Thrasymaque décident Socrate à traiter de la communauté des femmes. C'est encore à Glaucon que Socrate adresse directement cet exposé et

c'est avec lui qu'il entame la question du gouvernement des philosophes (450 b-487 a = 1 332 lignes). Adimante lui oppose alors l'opinion courante sur les philosophes, et Socrate, faisant leur apologie, montre par quelles études on les formera ; la plus haute sera celle du Bien, qu'Adimante lui demande de définir (487 b-506 d = 775 lignes). Glaucon intervenant, c'est à lui que Socrate adresse cet exposé sur la nature du Bien et sur la dialectique. Nous sommes à la fin du Livre VII.

Socrate ne change d'interlocuteur qu'une fois expliquée la décadence de la cité parfaite et décrites les origines et les mœurs de la timocratie (548 d). A ce long rôle de Glaucon (1 470 lignes) succède un assez long rôle d'Adimante (1 055 lignes) : il couvre l'étude de l'homme timocratique, de l'oligarchie, de la démocratie, et les origines de la tyrannie et de l'homme tyrannique (548 e-576 b). C'est la dernière fois qu'Adimante prend la parole. Ni son nom ni aucun autre nom ne sera désormais prononcé que celui de Glaucon. De ce dernier tiers du Livre IX jusqu'à la fin du Livre X, c'est à Glaucon que Socrate s'adressera pour comparer le sort du philosophe et du tyran, pour justifier la condamnation portée contre la poésie, pour exposer le bonheur du juste dans ce monde et dans l'autre (576 c-621 d = 1 723 lignes). Au moment où il rend à la justice ces avantages dont on avait fait abstraction au début du Livre II, et lorsqu'il commence de raconter la vision d'Er, fils d'Armenios, il dit « vous », s'adressant ainsi à tous les auditeurs, mais devant eux, au premier plan, c'est Glaucon qu'il interpelle par son nom, et c'est lui qu'il exhorte directement à la foi dans le bonheur inamissible du juste.

C'était une difficile gageure de conserver la forme du dialogue à un traité aussi long que la *République,* mais Platon maintiendra une telle gageure jusque dans les *Lois,* qui sont plus longues encore. Après le dramatique prélude que constitue le Livre I, la *République* a pris naturellement un cours plus calme : les deux discours de Glaucon et d'Adimante, se succédant sans interruption, servent de transition entre ce dialogue de combat et le dialogue nouveau, dialogue de critique sociale, puis de construction, où le drame ne naîtra que du tragique même de la pensée. Dans cet exposé dialogué, Platon a jeté, outre l'ardeur de son âme et la force de

sa dialectique, les beautés à foison. Mais tout en réduisant le plus possible le nombre des interlocuteurs pour ne pas contrarier le développement de l'exposé, il a voulu d'abord garder à la forme même du dialogue un peu de variété et d'animation. Aussi a-t-il conservé deux « répondants », dont l'alternance serait une première variété ; leurs caractères, transparents ou expressément indiqués, en seraient une autre. Mais, en ce ce qui regarde les caractères, il s'est contenté d'indications rapides, espacées et peu nombreuses [1], et, quant au rythme des alternances, il l'a laissé peu à peu s'allonger, se détendre et mourir. Après la fin du Livre III, nous voyons se succéder une série de dialogues à un seul répondant, dont la longueur dépasse parfois celle de *Ménon* ou même celle de *Parménide*. Tout entier à sa pensée, sûr du mouvement qui la portait et de la flamme qui l'illuminait, sûr peut-être même d'un public désormais conquis par elle, il l'a laissée maîtresse de son allure, libre de tout ce qui eût inutilement compliqué la forme élémentaire d'interrogation et de réponse qui demeure jusqu'au bout son exigence vitale.

Position de la question et méthode.

Au moment donc où Socrate croyait la conversation finie, Glaucon proteste contre la soumission trop prompte de Thrasymaque. Entre la justice et l'injustice, la question de valeur est loin d'être tranchée, car, dans la discussion qui précède, elle a été mal posée. Une chose, en effet, peut valoir par elle-même, ou par elle-même et par les avantages qu'elle procure, ou enfin par ses seuls avantages et non par elle-même. Or, entre Socrate et Thrasymaque, le débat n'a porté vraiment que sur les avantages ou désavantages comparés de la justice ou de l'injustice. Voilà ce qu'affirme Glaucon, et Glaucon a raison, quoi qu'en pensent certains critiques modernes qui croient trouver, dans une

1. Le caractère d'Adimante n'apparaît qu'au ton et à la façon de ses interventions : il est plus pénétrant que Glaucon, voit mieux les lacunes du raisonnement et fait des objections plus graves. Le caractère de Glaucon est indiqué : 307 a (hardi et impétueux), 398 e (musicien), 459 a (amateur des chiens de chasse et des oiseaux de race), 474 d (porté à l'amour), 548 e (ambitieux, mais de façon noble, ami du bien dire). Wilamowitz a bien marqué (I^1, p. 440/1) l'effacement progressif des caractères au cours de ce long exposé.

contradiction entre cette affirmation et la vraie teneur de la discussion précédente, la fente où s'enfoncera le coin de leurs thèses séparatistes[1]. Même entre Polémarque et Socrate, les définitions successives ont été éprouvées à cette pierre de touche : à quoi servirait la justice ainsi définie ? Quand Thrasymaque l'eut définie par l'intérêt du plus fort, on a bien vu que, pour lui, ce que la morale ordinaire appelle injustice est vraiment notre avantage, et ce qu'elle appelle justice, l'avantage d'autrui (343 c). Socrate a donc eu raison de dire : la question est de savoir quelle est la vie la plus avantageuse (344 e), et si l'injustice est plus profitable que la justice (348 b, 354 a). Si cette formule fait place un instant à une autre : « Le juste vit-il mieux, donc avec plus de bonheur que l'injuste ? » (352 d), celle-ci est tout de suite ramenée à la première par la conclusion : « Donc il est avéré que l'injustice n'est jamais plus avantageuse que la justice » (354 a). Cette distinction entre avantage et bonheur n'est qu'une pierre d'attente qui se dissimule. Pierre d'attente aussi la définition de la justice comme vertu propre de l'âme, puisque cette vertu ne révèle pas ici son essence ou son origine, mais seulement son effet : que le juste vive bien, donc soit heureux, donc profite.

Que réclame donc Glaucon ? A Socrate, pour qui la justice vaut par elle-même et par ses avantages, il oppose l'opinion du grand nombre : la justice n'est qu'un compromis entre le plus grand bien, qui est de commettre l'injustice, et le plus grand mal, qui est de la subir. On ne l'aime que par impuissance, et si juste et injuste recevaient en même temps l'anneau de Gygès qui rend invisible, ils en useraient l'un comme l'autre pour assouvir leur caprice de puissance et de jouissance. Il n'y a qu'une façon de voir si la justice vaut par elle-même :

1. Pohlenz (*Platos Werdezeit*, p. 209, n. 1) avait déjà compté, parmi les changements visibles de plan, la transition défectueuse entre le premier et le second Livre. Arnim en fait grand état et montre (p. 73/4) que la critique de Glaucon à l'égard de la discussion précédente est injustifiée, mais nécessitée par le plan nouveau de Platon. Celui-ci veut amalgamer le thème politique (la cité parfaite) de sa nouvelle œuvre avec le thème moral (valeur de la justice) de son premier traité, où, d'après l'analyse d'Arnim, Socrate avait considéré, non les avantages extérieurs de la justice, mais sa valeur immanente.

opposer l'un à l'autre le juste et l'injuste en leur vérité nue, celui-ci pratiquant l'injustice intégrale « en homme qui sait son métier », sous le voile impénétrable ou tout de suite habilement retissé de la justice parfaite, et l'autre se dépouillant, par la pratique même de l'absolue justice, de tout ce qui en est le rayonnement et le renom. Eh bien ! le dernier sera condamné, torturé, supplicié, parce qu'il a voulu être juste et non le paraître ; et celui qui aura choisi de paraître juste pour masquer son injustice aura tous les succès et toutes les estimes. Ainsi juge le monde (357 a-362 c). Oui, dit Adimante, et c'est ainsi que ses éducateurs, pères de famille, précepteurs et poètes, prêchent aux jeunes gens la justice. Tantôt ils la montrent gorgée des biens de la terre, puis enivrée aux banquets des dieux, tantôt ils la font voir aussi pénible que belle, alors que l'injustice, heureuse et facile en ce monde, trouve toujours, pour l'autre, des rites et des charmes qui lui gagnent l'indulgence divine. La jeunesse conclut : ou pas de dieux, ou des dieux insouciants, ou des dieux corruptibles ; donc l'injustice est le parti le plus sûr. Aussi, à moins d'en être détourné par quelque grâce divine ou par une vraie science, on ne la hait que par impuissance, on la pratique sitôt libre. Que Socrate rompe donc avec cette errance traditionnelle, et nous montre que la justice, dussent hommes et dieux l'ignorer ou la méconnaître, a valeur en elle-même ; que, par elle-même, elle est le plus grand bien de l'âme, comme l'injustice est son plus grand mal (367 e).

Soit ! dit Socrate, défendre ainsi la justice est une tâche difficile, mais que je ne saurais refuser. Cherchons donc un biais qui la rendra plus aisée : avant d'étudier la justice dans l'âme individuelle, considérons le tableau plus large qu'est l'âme collective. Dans cette âme de la cité, la nature de la justice est écrite en caractères plus grands et plus lisibles. De là nous reviendrons à l'âme individuelle, et la comparaison des deux lectures dégagera la notion cherchée. Quant à la cité, la meilleure façon de l'étudier est de la regarder naître et se former (369 b). Ainsi Platon a noté en passant les trois racines de la justice, don de nature ou de grâce divine, opinion transmise par l'éducation, science ; il a flétri la malfaisance de l'éducation traditionnelle, dont les poètes sont les grands inspirateurs ; et, pour trouver l'essence de la justice, il s'est tourné vers la cité, âme commune dont l'âme indivi-

duelle est à la fois une composante et une résultante; enfin, cette âme commune, il veut, pour la comprendre, la saisir en sa genèse même.

La cité et ses gardiens.

Il n'est pas le premier à exposer cette genèse, et il le sait. Dans son dialogue *Protagoras*, il a fait conter au grand sophiste comment les humains, d'abord dispersés, se rassemblèrent pour se défendre contre les bêtes et fondèrent des cités, mais restèrent impuissants à les maintenir jusqu'à ce que Zeus leur envoyât, par le ministère d'Hermès, la pudeur et la justice. C'était d'ailleurs une description fréquente, chez les poètes du ve siècle, que celle de la vie animale, troglodyte, des premiers hommes. Au mythe de l'âge d'or, Xénophane n'avait-il pas, depuis longtemps, opposé la naissance laborieuse et lente de la civilisation [1] ? Platon utilise et transpose aussi bien l'une des idées que l'autre, lorsqu'il raconte à son tour comment naît une cité.

L'impuissance de l'homme isolé crée l'association, dans laquelle se développe très vite la division du travail et la spécialisation des fonctions : le germe de cité constitué par quatre ou cinq personnes qui s'unissent pour se procurer la nourriture, le logement, le vêtement, produit bientôt une cité complexe qui ne peut plus se suffire par elle-même et recourt au commerce, à la navigation, à tous les intermédiaires d'échange. A ce stade, limitée aux besoins les plus essentiels et les satisfaisant sans peine, cette cité de nature est un modèle d'innocence heureuse et de justice élémentaire : nourris d'orge, de froment, de légumes et de fruits, arrosant le tout d'un vin léger, ayant peu d'enfants, ses habitants ignorent les soucis, la pauvreté, la guerre. Ils vivent sainement et longtemps : n'est-ce pas l'âge d'or, tel que Platon le décrira dans le *Politique* et les *Lois* ? Mais cette béatitude sans les efforts

1. *Protagoras*, 320 c-322 d. Voir Eschyle, *Prométhée*, 447-468, Sophocle, *Antigone*, 332 et suiv. Euripide, *Suppliantes*, 195 et suiv. Critias, *Sisyphe*, fr. 25, Phérécrate, *les Sauvages*, fr. 5 *sq*. Kock, et, au ive s., Moschion, fr. 6 Nauck, mais aussi Isocrate, *Nicoclès*, 5-9, *Antidosis*, 253-257 et *Panégyrique*, 28-50. Cf. W. Nestle, *Spuren der Sophistik bei Isokrates*, Philologus, LXX, 1 (1911), p. 24/9, et sa récente (7e) édition du *Protagoras*, Leipzig, 1931, p. 22/6, p. 58-62, où les textes sont donnés au complet. — Pour Xénophane, cf. fr. 18 Diels.

et les joies de l'esprit ne fut jamais son rêve ; aussi Glaucon l'estime-t-il ici grossière et niaise : « C'est une cité de pourceaux à l'engrais ! » (372 d). Il faudra donc le luxe, la peinture, tous les arts, et la terre deviendra trop petite : c'est la guerre, c'est l'armée. Une armée de métier, car, si le cordonnier ne peut se mêler de tisser la toile ou de bâtir des maisons sans gâcher tous ces métiers et le sien tout d'abord, comment songer à faire de bons soldats sans les spécialiser étroitement ? La cité civilisée veut des gardiens de profession (374 d).

Ce sont des chiens de garde : œil vif, jambes rapides, muscles robustes, colère prompte. Alors ils seront féroces ? Non : un bon chien de garde est philosophe à sa façon, car il est doux envers ceux qu'il connaît, et connaître, pour lui, c'est aimer. Comment dresserons-nous ces gardiens-nés, que caractérise l'heureuse alliance du courage et de la douceur ? Par les moyens traditionnels : nous formerons leur corps par la gymnastique et leur âme par la musique (376 e).

La réforme de l'éducation.

La musique, le don des muses, c'est toute la culture de l'esprit, ce sont nos belles-lettres et nos beaux-arts. Rien de plus pénétrant que ce lent pétrissage de la pensée et du cœur, rien de plus puissant et de plus redoutable. Il commence dès le bas-âge, par des fables, et les Grecs étaient comme les autres hommes : ils restaient longtemps enfants. Homère, Hésiode, ont façonné l'âme de l'Hellade ; Héraclite et Xénophane l'ont dit longtemps avant Platon, et, longtemps avant lui, ils se sont emportés contre la domination incontrôlée et malfaisante de ces maîtres de fictions. Mais la critique de Platon va bien plus loin que les sarcasmes de ses devanciers. Il fonde une cité, il sait que la base la plus indispensable en est l'éducation de la jeunesse, il sait aussi, lui qui voit le salut suprême dans la science, chez combien d'hommes la science ne régnera que du dehors, par l'autorité d'une opinion bien établie, et combien, chez ceux mêmes qu'elle doit éclairer et régir du dedans, elle n'aura d'entrée et d'action facile que dans une âme déjà imbue, par des croyances et des habitudes persuasives, de l'amour et de l'instinct du vrai. Il faut, dira-t-il (402 a), que nos gardiens soient élevés dans une atmosphère saine, où, les yeux et le cœur toujours pleins

de belles œuvres et de belles pensées, ils soient d'avance inconsciemment si pénétrés de raison, si enclins à juger comme elle juge et aimer comme elle aime, que, lorsqu'elle viendra, ils la reconnaissent et l'embrassent dès leur premier élan.

Or, les grands poètes nationaux sont-ils capables de créer cette atmosphère ? L'ont-ils créée ? N'ont-ils pas au contraire fait et dit tout ce qui était en leur pouvoir pour tarir au cœur de la Grèce toutes les sources des vertus ? Platon l'affirme et le prouve en détail, point par point, citant textes sur textes, les commentant l'un après l'autre, préparant et formulant ses conclusions, et, au bout de ce long et ardent réquisitoire, prononçant finalement la condamnation. Toutes les vertus auxquelles nous devons former nos gardiens, piété, courage, modestie, véracité, tempérance, les poètes les détruisent par ce qu'ils nous racontent des dieux et des héros. Quels modèles ils nous peignent là ! Des dieux qui se révoltent contre leur père et le mutilent, qui, entre eux, se querellent et se battent, qui commettent le stupre et l'adultère, qui sont jaloux des hommes et les trompent par toutes sortes de mensonges et de déguisements, alors que la fable même se doit de représenter Dieu tel qu'il est : essentiellement bon, même quand il punit, parfait et simple en sa nature, immuable et vrai. Des héros qu'effraient les perspectives de l'au-delà et qui repoussent l'idée même de la mort, qui pleurent ou qui rient sans mesure, qui mentent, s'enivrent de tous les plaisirs et s'abandonnent à toutes les fureurs, à toutes les cruautés. Pour couronner tout cela, l'idée incessamment répétée qu'être juste, c'est travailler pour le bien d'autrui et pour son malheur propre (377 b-392 c).

Ce n'est d'ailleurs pas seulement la matière de ces fictions, c'est la forme même qu'il en faut condamner. Elle est essentiellement imitative. Or, comme on ne fait bien qu'une chose, on n'imite parfaitement qu'une chose. Nos gardiens ont renoncé à tout autre métier que celui d'être les artisans de la liberté de la cité. Comme ils ne doivent rien faire d'autre, ils ne doivent non plus rien imiter que les vertus dont ils ont besoin pour cette œuvre, car l'imitation prolongée devient habitude et nature ; ce serait leur faire perdre leur être propre que de les laisser amollir et déformer par cette poésie qui, dans ses paroles, ses harmonies et ses rythmes, s'étudie

à tout imiter et tout reproduire : éléments, animaux, hommes, vertus et vices, passions nobles et viles, bien et mal. Nous louerons, s'il le faut, la souplesse infinie de cette maîtresse d'illusion, mais nous la bannirons de notre cité et ne conserverons que la poésie austère et simple, incapable d'imiter autre chose que le bien (398 b). Autant que les paroles, nous surveillerons donc les harmonies et les rythmes, écartant les modes plaintifs ou voluptueux et ne conservant que ceux qui respirent la bravoure et la sagesse. Nous imposerons les mêmes règles à la peinture, à l'architecture, à tous les arts. Ainsi pourrons-nous créer cette atmosphère de grâce mesurée et de saine beauté, où les âmes de nos jeunes gens doivent s'imprégner des justes enthousiasmes et des chastes amours. Chastes, car Platon réformateur insiste solennellement sur cette loi de la cité parfaite : plus encore que la beauté des corps, on y estimera et chérira la beauté des âmes, et du mutuel amour entre les gardiens sera expressément bannie toute volupté sensuelle (403 c).

A des hommes ainsi formés, avons-nous besoin de donner des règles détaillées pour la culture du corps ? Non : c'est l'âme qui, bien dressée, doit à son tour dresser et façonner le corps. Elle trouvera d'elle-même le régime qu'il faut à nos gardiens : sobre et souple, aussi éloigné de la diète compliquée des athlètes professionnels, si engourdissante pour l'esprit, que des raffinements de la gourmandise ou de la volupté. Éveillés, alertes, supportant joyeusement les privations et les fatigues, ils auront des corps sains au service d'âmes saines et n'importuneront pas plus les médecins qu'ils n'importuneront les juges. Car ils sont des ouvriers, eux aussi, ouvriers de la liberté de la cité. Pas plus que des bûcherons, ils n'ont de temps ni de goût pour les médications ou les procédures, et la cité, attentive à ramener à la norme, s'il le faut, par une opération rapide, les corps ou les âmes qui s'en écarteraient en passant, ne gagnerait rien à prolonger, par de laborieux ou indulgents sursis, la vie de corps ou d'âmes gangrenés. Là où le mal est trop profond, la mort est le seul remède (410 a).

Voilà donc au moins esquissée cette culture harmonieuse du corps et de l'âme qui doit produire, non des reîtres ni des esthètes, mais de sages et valeureux gardiens : la cité ne sera sûre de son salut que si elle trouve, pour former sa jeu-

nesse, l'homme capable de réaliser cet indispensable mélange de la douceur et de la force (412 b). Une « philosophie exempte de mollesse », un esprit cultivé servant une volonté robuste, d'autres, avant Platon, ont exprimé cet idéal. Ici encore Platon est de son pays et de son temps. Mais il ne fait pas seulement, de cet idéal, la règle de sa psychologie et de sa politique, ici et dans le *Théétète*, dans le *Politique*, dans les *Lois* ; il en fait la loi même du Créateur, qui ordonne et gouverne l'univers en pénétrant d'intelligence l'aveugle matière et en mariant, au service du Bien, la persuasion et la force, l'Esprit et la Nécessité[1].

La condition des gardiens.

Quelle hiérarchie mettrons-nous entre ces gardiens ? Comment distinguerons-nous ceux qui doivent commander aux autres ? Nous choisirons naturellement pour chefs les plus âgés et les meilleurs, ceux qui auront subi le plus longtemps notre dressage et se seront montrés le plus constamment prudents, énergiques, dévoués de cœur et d'action à la cité. Les opinions droites et les bons sentiments que cette éducation première leur confère n'ont pas encore de racines scientifiques, ce sont des vertus de caractère et d'habitude que l'oubli, la crainte, la séduction peuvent encore ébranler. Soumettons-les à ces dangers contraires, étudions-les aux prises, non seulement avec le temps et l'oubli, avec les fatigues, les souffrances, les combats, mais aussi avec les plaisirs. Ceux qui sortiront vainqueurs de cette diversité d'épreuves, nous leur donnerons l'autorité, et nous les appellerons *gardiens parfaits :* quant aux plus jeunes, que nous nommions jusqu'ici des gardiens, ils seront *les assistants et les auxiliaires des chefs* (414 b).

Mais l'autorité a besoin d'un peu de mystère et de lointain. Nous arrangerons une fable que nous essaierons de persuader aux chefs eux-mêmes, en tout cas au reste des citoyens. Gouvernants, guerriers, artisans ou laboureurs, ils sont tous

1. Cf. note *ad loc.* On retrouvera cette préoccupation de l'heureux mélange dans le portrait du philosophe (*Rép.*, 503 c/d) auquel correspond celui du jeune Théétète (*Théét.*, 144 a/b). La loi du créateur (*Timée*, 48 a) est aussi celle du législateur (*Rép.* 519 e, *Lois* 722 b, *Polit.* 308 *ad fin.*).

nés de la même terre, mais à la terre-mère le dieu qui les forma mêla pour les uns de l'or, pour d'autres de l'argent, pour les derniers du fer et de l'airain. S'il arrive cependant, à l'encontre des lois normales de l'hérédité, qu'un enfant naisse mêlé d'un autre métal que son père, on le fera sans pitié ni scrupule descendre ou monter au rang que sa nature mérite, car la corruption de la race gouvernante serait la ruine de la cité (415 d).

Et maintenant armons ces fils de la terre, groupons-les derrière leurs chefs, campons-les à l'endroit d'où ils protégeront plus sûrement la cité contre les ennemis du dehors et du dedans. Car ils sont faits pour la protéger : ce sont des chiens de garde que nous donnons à notre troupeau, non pas des loups ; des défenseurs, non pas des maîtres ou des tyrans. Il faut donc leur enlever toute tentation de transformer leur service en puissance et en jouissance. Ils sont une garnison, que les citoyens logent et nourrissent : maison commune, table commune, subsistance assurée d'avance pour l'année, donc aucun besoin d'or ni d'argent et défense absolue d'en posséder, d'en manier, presque d'en voir (417 a). C'est leur faire, dit Adimante, un sort peu enviable et bien étrange : comment ? maîtres de la cité comme ils le sont en fait, ils n'en tireront et accepteront de n'en tirer aucun profit ? Nous sommes, en effet, à l'extrême opposé de la thèse soutenue au premier Livre par Thrasymaque, aussi bien que de l'opinion et de la pratique générale : comme Socrate le voulait contre Thrasymaque, le gouvernement que nous instituons ne profite qu'aux gouvernés. Il est non pas une exploitation, mais un service[1]. N'est-ce pas juste ? La cité est-elle faite pour les gardiens, ou les gardiens, comme tous autres, pour la cité ? Notre but est qu'elle soit heureuse et non ses gardiens ou ses artisans, ou plutôt, n'est-ce pas en contribuant chacun dans sa mesure et par sa fonction propre au bien de la cité qu'ils trouveront leur part naturelle de bonheur ? D'ailleurs, l'absolue pauvreté que nous exigeons des gardiens n'est que la fleur suprême de l'esprit de mesure qui doit régner dans

1. On serait tenté de pardonner beaucoup à Krohn quand on lit *Pl. Staat*, p. 33 : « Platon a établi, au centre de sa cité, une autorité de droit divin. Mais, à ceux qui la détiennent, il donne, non des droits, mais des devoirs transcendants. »

toute la cité. Aux artisans, il faut un peu d'argent si nous voulons qu'ils puissent apprendre et pratiquer leur métier, pas trop si nous ne voulons pas qu'ils le gâchent ou le lâchent. Notre cité sera pauvre, donc gênée pour faire la guerre ? Non, elle trouvera toujours des alliés au dehors contre les riches proies que seront les autres cités, et trouvera toujours en elle-même, dans l'union absolue de ses membres, assez de force contre ces cités, inévitablement divisées en parti des pauvres et parti des riches. N'eût-elle que mille combattants, ils seront tout à elle (423 b). Chiffre minimum pour Platon, qui, dans les *Lois*, exigera davantage. Mais beaucoup de petites cités avaient moins, Sparte n'avait guère plus du double à cette époque, et nous verrons que son oliganthropie progressive et sa ruine ne vinrent pas de sa pauvreté.

Une cité aussi grande qu'elle peut l'être sans cesser d'être une, voilà notre idéal. Cette unité de l'ensemble sera maintenue si chaque membre demeure à sa place et remplit exactement sa fonction. Mais l'esprit qui l'inspire, et qui doit s'étendre jusqu'aux lois du mariage et de la procréation, esprit d'union et de communauté véritable, c'est à l'éducation de le faire naître et subsister. Que cette éducation soit la grande loi, la seule loi intangible de la cité : elle formera les mœurs, elle dictera les quelques règlements inévitables, elle dispensera de la poussière de règlements où tant de « grands politiques » mettent leur ambition et leur gloire[1]. Quant à la religion, le dieu de Delphes en est l'interprète naturel (427 c).

La Justice.

Voilà donc notre cité construite. Reste à voir où nous y trouverons la justice et l'injustice, en quoi l'une et l'autre diffèrent et laquelle des deux est, par elle-même, suffisante à faire à la fois notre excellence et notre bonheur intimes. Ce problème, Platon va le résoudre en utilisant parallèlement la tripartition de la cité et la tripartition de l'âme individuelle.

1. Dümmler (*Chronologische Beiträge*, p. 9/11) croit que ce passage vise Isocrate, et lui applique aussi, p. 12 (comme Teichmüller, *Literarische Fehden*, I, p. 104), le passage VI, 493 a et suiv. sur les Sophistes. Adam (*ad loc.*) a raison de dire que la portée de l'un et l'autre passage est plus générale. Sur l'Ecclesia d'Athènes légiférant à tort et à travers et le pullulement des politiciens au IVe s., voir Glotz, *Cité Grecque*, p. 384 et suiv.

Hippodamos de Milet, le Haussmann du siècle de Périclès, grand aligneur de rues et logicien de l'urbanisme, avait porté son amour de la symétrie jusque dans l'organisation sociale. Trois classes de citoyens : artisans, laboureurs et guerriers ; trois parts du territoire, dont l'une consacrée aux dieux, l'autre à l'entretien des guerriers, et la troisième laissée en propre aux laboureurs ; trois sortes de lois, réprimant l'outrage, le dommage ou le meurtre ; une suprême cour d'appel, qui tient au besoin un compte exact des « circonstances atténuantes » ; des encouragements aux inventeurs, et l'idée, qui fut bientôt réalisée, d'instituer « des pupilles de la nation » ; enfin tous les magistrats élus par les trois classes de la cité, ce schéma est tout ce qu'Aristote nous transmet des plans d'Hippodamos et, à en juger par les questions qu'il pose, tout ce qu'il en connaissait lui-même. Faut-il attribuer à une influence des Pythagoriciens cette prédilection pour le nombre trois ? En tout cas, puisque nous n'avons, sur les Pythagoriciens avant Platon, que des témoignages postérieurs à Platon, affirmer l'origine pythagoricienne des « trois parties de l'âme » ou des trois parties de la cité est plus facile que de la prouver[1]. Mais que nous importe cela pour notre appréciation

1. Sur Hippodamos, cf. Aristote, *Politique*, II, 8 et VII, 11, 1330 b 24, les textes rassemblés dans Diels, *Vorsokratiker*, I³, p. 293/4, et l'article de Fabricius dans *RE*, VIII 2, col. 1731/4. Sur le Περὶ πολιτείας en dialecte dorien attribué à Hippodamos (4 fragments dans Stobée, *Flor.*, XLIII, 92/4 = *Anthol.*, IV, 1, 93/5, Hense, XCVIII, 71 et CIII, 26), voir A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne* (Paris-Liège, 1922, p. 125 à 160), qui montre, contre Fabricius, que l'ouvrage ne contient aucune des thèses caractéristiques de notre Hippodamos, sauf la distinction des trois classes. Pour l'origine pythagoricienne des trois parties de l'âme (en accord avec la distinction des *trois vies*), cf. surtout Burnet, *Early Greek Philosophy*, p. 108/9, *P's Phædo* comm. p. 40, et Taylor, *Plato*, p. 281 et *Commentary on Timaeus* p. 496/8 ; Rohde, *Psyche* II³, p. 170 et n. 2. Platon est-il venu de la distinction des parties de l'âme à celle des classes ? Rohde l'affirme (p. 272 n. 6) ainsi qu'Adam I p. 262, Wilamowitz I p. 391, Frutiger p. 82/6, alors que Cornford (*Psychology and social structure in the Rep. of Pl.* Class. Quarterly, 1912, p. 259-264) et Pohlenz (p. 228-235) regardent la tripartition politique (empruntée à Hippodamos, cf. Pohlenz, p. 231) comme essentielle et première : la tripartition psychologique ne sert qu'à l'illustrer. C'est ce que disait déjà Shorey (*Unity*, p. 42/3). L'étude qui reste fonda-

de la *République ?* Comme tous les vrais génies, Platon ne s'arrête guère sérieusement à prendre des brevets d'invention : quand il souligne une nouveauté, c'est souvent par formule de style, imitation des poètes ou des rhéteurs, et combien plus souvent il aime à s'abriter sous une autorité plus ou moins supposée ! Il ramasse en passant tout ce qui peut lui servir, ou plutôt l'attire par le magnétisme de sa pensée, et poursuit son chemin victorieux vers l'idée. Qu'est cette division brute des classes sociales par Hippodamos, ou quelque autre même plus affinée, au regard du principe où Platon fonde le salut de la cité : séparer le politique de l'économique, pour que gouverner ne soit plus une exploitation, mais un service ? Et qu'importe à qui Platon pourrait devoir la tripartition parallèle de la cité et de l'individu, si lui seul y trouve de quoi fonder en raison le plus ambitieux idéal de valeur humaine et de justice sociale ?

Puisque, par hypothèse, notre cité est parfaite, elle possède assurément les quatre excellences fondamentales, que Platon assemble ici très intentionnellement : sagesse, courage, tempérance, justice. Où réside et en quoi consiste la justice, nous le verrons en appliquant la méthode des résidus. La sagesse, ou bon conseil en vue de conserver la cité, réside naturellement dans les magistrats ; le courage, opinion droite et disciplinée sur ce qu'on doit craindre ou ne pas craindre, appartient aux guerriers ; la tempérance, harmonie et symphonie volontaire entre les parties supérieure et inférieure de l'âme, ne peut être, dans l'âme collective ou cité, qu'un mutuel et complet accord entre gouvernants et gouvernés. Il est clair que ce qui reste doit être la justice. Et nous la connaissons depuis longtemps, puisque nous avons posé, comme fondement de notre république, le principe : que chacun reste à sa place et remplisse la fonction pour laquelle il est né. Or, c'est bien ce principe qui fonde les autres vertus, qui maintient le gouvernant à son poste de prévoyance, le soldat à sa faction, le cordonnier à son échoppe, et nous pouvons déclarer : du seul fait que mercenaire, auxiliaire et gardien demeurent chacun à son poste et font chacun son œuvre propre, la justice est réalisée dans la cité (434 c).

mentale est Leissner, *Die platonische Lehre von den Seelenteilen*, Munich, 1909.

Mais notre définition ne vaudra que si elle se vérifie dans l'individu : d'où la cité, en effet, aurait-elle ses caractères, sinon des éléments qui la composent ? L'individu aurait donc en lui des principes d'action différents et spécialisés ? Oui, nous le prouverons en appliquant le principe suivant, qui est évident : *une même chose ne peut ni produire ni subir des effets opposés dans le même temps et le même rapport* (436 b). Nous pouvons donc assurer que le mouvement qui nous porte vers une jouissance et l'interdiction intérieure qui tend à réprimer ce mouvement ne viennent pas du même pouvoir : l'un, aveugle et irréfléchi, est *le désir* ; l'autre, calme et calculateur, est *la raison*. Or, celle-ci trouve souvent un allié dans un mouvement de réaction et de révolte, qui sourd obscurément du fond de l'être, comme le désir, mais résiste parfois au désir lui-même : c'est *la colère*. Sa violence est toute spontanée, irraisonnée, mais elle se déchaîne naturellement contre ce qui paraît injuste. Elle n'est pas la raison, ni sœur de la raison, sœur du désir plutôt ; mais elle est susceptible d'écouter la raison et de se mettre à son service. Elle donne à la sagesse le nerf et la force. Ainsi le guerrier appuie de son courage le gouvernant contre l'aveugle et basse passion du mercenaire. Eh bien ! que la raison en nous commande et que la colère la seconde, gouvernant et comprimant de concert le turbulent désir, alors se réalisera la subordination mutuelle de nos puissances intérieures et l'application de chacune à son œuvre propre : notre vie, entretenue par le désir, contenue au besoin par les réactions de la colère, toujours guidée et unifiée par la raison, sera une vie juste et heureuse. La justice est donc bien en nous, comme dans la cité, l'ordre qui maintient chacune des forces intérieures à sa place et dans sa fonction (443 b). Est-il besoin de dire qu'elle n'est possible en la cité que si elle existe en nous, que la justice des actes n'est rien sans cette justice du cœur, et que le grand, l'essentiel bienfait de l'éducation est d'établir cet équilibre et cette harmonie de nos puissances ? Que l'une d'elles se révolte, ce sera en nous la sédition intérieure, le trouble, le détraquement de tout notre être, la maladie et le malheur. Cette sédition intérieure, qui est l'injustice, aura les mêmes effets dans la cité. Nous n'avons donc plus à examiner laquelle est la plus avantageuse de la justice ou de l'injustice, car nous avons prouvé que la justice est par elle-

même le plus grand bien de l'âme et l'injustice son plus grand mal (445 b).

Les « duo fere libri » d'Aulu-Gelle.

Ainsi finit cette première partie, car les quelques lignes qui suivent sur les formes injustes de gouvernement contiennent une promesse que Platon entend bien ne remplir que plus tard. La diversion qui va l'empêcher n'est que feinte : il faut bien rompre un peu en apparence la logique, si l'on ne veut qu'elle nous fatigue et nous importune. Sur la composition et la publication de ces Livres I-IV, les hypothèses et les systèmes n'ont pas manqué, mais ce n'est pas encore ici le lieu de les discuter ou même de les signaler utilement. L'une de ces hypothèses cependant, parce qu'elle est antique et se présente un peu comme un témoignage, doit retenir un moment notre attention.

Aulu-Gelle, au XIVe Livre de ses *Nuits Attiques*, s'interroge sur la portée des rivalités qui, d'après les conjectures de bons auteurs, auraient séparé jadis Platon et Xénophon[1]. Ces conjectures, nous dit-il, s'appuient soit sur le fait que Platon ne fait jamais mention de Xénophon ni Xénophon de Platon, soit sur la façon souvent contradictoire dont l'un et l'autre nous rapportent les paroles et les actions de Socrate. Elles s'autorisent aussi d'une polémique indirecte de Xénophon dans sa *Cyropédie* contre la *République* de Platon ; « car Xénophon, ayant, de ce célèbre ouvrage de Platon sur la meilleure constitution et le meilleur gouvernement, lu les deux livres environ qui en étaient parus d'abord, prit position là-contre et composa, sous le nom d'*Éducation de Cyrus*, un tout autre plan de constitution royale[2] ». Platon, d'ailleurs,

1. Les sources les plus immédiates d'Aulu-Gelle sont naturellement Taurus et surtout Favorinus. Mais la tradition sur les *duo fere libri* est évidemment antérieure à la division en dix livres, dont Thrasylle se servait peut-être déjà. Les compilateurs qui nous la transmirent ne soupçonnèrent pas le sens ni la portée de ces δύο σχεδὸν λόγοι et ne virent là aucune difficulté. Sur la valeur d'Aulu-Gelle comme dernier témoin de cette tradition, j'ai tenu à consulter M. E. Galletier, et je le remercie d'avoir bien voulu appuyer et éclairer de sa science le jugement auquel me portaient mes impressions de lecteur occasionnel.

2. *N. A.*, XIV, 3 : « ...Id etiam esse non sincerae neque amicae

ne manqua pas de rendre la pareille à Xénophon, puisque, parlant quelque part de Cyrus, il dit que ce prince, si brave qu'il pût être, avait manqué totalement d'éducation (cf. *Lois* 694 c). Il ne peut être question de mettre en doute ni la bonne foi ni l'intelligente lecture d'Aulu-Gelle : les bons auteurs dont il parle utilisaient certainement une tradition plus ou moins vieille sur cette opposition de la *Cyropédie* à la *République*, tradition qui pouvait être faite elle-même de conjectures et de combinaisons sans manquer pour cela de certains points d'attache dans les textes ou les faits. Nous la retrouvons abrégée, encore que plus complète et plus correcte sur un point, dans Diogène Laërce[1], mais Diogène rappelle simplement l'opposition de la *Cyropédie* à la *République*, sans parler pour celle-ci d'une publication échelonnée. Athénée, à propos de Cyrus, parle seulement de la contradiction visiblement voulue entre les *Lois* et la *Cyropédie*, et ne dit rien de la *République* ; mais, de même qu'Aulu-Gelle, il présente bien toute cette rivalité entre Platon et Xénophon comme conjecturée et construite, encore que d'après des indices pour lui très valables[2]. En ce qui concerne l'opposition de Platon à la *Cyropédie*, l'indice est un texte indéniable des *Lois*. Quant à l'opposition de la *Cyropédie* à la *République*, pouvons-nous penser qu'elle fut conclue, non seulement des différences de doctrine constatées, mais aussi du fait par ailleurs avéré d'une publication au moins partielle de la *République* précédant notablement celle de la *Cyropédie ?*

Ce que nous savons de la chronologie des œuvres de Xénophon ne nous aide guère, car nous savons peu, et, sur la date

uoluntatis indicium crediderunt, quod Xenophon inclyto illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae ciuitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris qui primi in uulgus exierant, opposuit contra conscripsitque diuersum regiae administrationis genus, quod Παιδείας Κύρου inscriptum est ».

1. Diog., III, 34 : « ...ils ne font aucune mention l'un de l'autre, sauf toutefois que Xénophon parle de Platon dans le troisième Livre de ses *Mémorables* ».

2. Comparer Aulu-Gelle : « et eius rei argumenta quaedam coniectatorie ex eorum scriptis protulerunt » ; et Athénée (XI, 504/5) « οὐ μόνον ἐξ ὧν εἰρήκασι τεκμαιρομένοις ἡμῖν, ἀλλὰ κἀκ τῶν αὐτῶν ὑποθέσεων » et « ὥσπερ ἐναντιούμενος ἐν τρίτῳ Νόμων ».

de la *Cyropédie* en particulier, les distances entre les critiques sont très grandes : un peu après 382 ou un peu après 360 sont les hypothèses extrêmes, un peu après 369 l'hypothèse moyenne[1]. Une telle incertitude devrait rendre plus facile une attitude impartiale, sur cette question des *duo fere libri* de la *République* : elle ne rend pas plus facile une réponse décisive. En tout cas, par lui seul, le texte d'Aulu-Gelle ne milite qu'en faveur d'une publication échelonnée de la *République* actuelle. Prétendre que les *duo fere libri* sont notre Livre I serait vain. Mais Hirmer a montré, par son tableau des citations de l'Antiatticiste[2], que, dans la division antique en six livres, la coupure entre le deuxième et le troisième Livre se faisait après la page 411, avant la page 422 Estienne. Les deux premiers Livres de cette division en six correspondaient donc à nos trois premiers actuels. Pouvaient-ils, étant publiés d'abord, inciter Xénophon à composer un plan de « gouvernement royal » qui fût opposé au gouvernement idéal de Platon et, pour cela, décrivît « l'éducation de

1. Cf. St. Witkowski, *Historiografja Grecka* (II, Krakow, 1926, p. 169), qui se décide pour environ 362 d'après Meyer (III, 8), Schwartz (*Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, p. 57 et suiv.), Mahaffy, etc. La date moyenne (avant 367) est soutenue par W. Schmid, *Gr. Lit.*, I[6], p. 518. Erwin Scharr (*Xenophon Staats und Gesellschaftsideal u. seine Zeit*, 1919, p. 40, n. 78) dit : « La finale sûrement pas avant 362, le corps de l'œuvre sûrement après 369 ». Si, avec W. Gemoll (Phil. Woch., 1929, p. 277), on date l'*Anabase* du séjour à Scyllonte (avant 380, puisqu'Isocrate la cite dans son *Panégyrique*, cf. A. Kappelmacher *ap.* P. Masqueray, tome I, Paris, 1930, p. 8) et la *Cyropédie* des premières années qui suivent (la vraie langue écrite de Xénophon est celle de l'*Anabase* et de la *Cyropédie*, L. Gautier, *La langue de Xénophon*, p. 235), on rejoindra ainsi la date que donnait déjà Kalinka dans Zeitschr. f. öster. Gymn., 1905, p. 402 : après 379.

2. J. Hirmer, *Entstehung u. Komposition der plat. Politeia*, Appendice I, d'après Bekker, *Anecd.*, p. 75-116. Le mot ἀκράχολος (III, 411 c) est cité comme étant du second Livre, et μειζόνως (IV, 422 e) comme étant du troisième. Ces deux mots (μειζόνως au sens de μεῖζον) sont des ἅπαξ εἰρημένα. — C'est C. Ritter qui a supposé (*Platon*, I, 1910, p. 278) que la tradition *mal comprise* par A. Gelle se rapportait au Livre I. Il regarde d'ailleurs (*ib.*, n. 2) la vieille division en six livres retrouvée par Hirmer comme inutile pour l'explication du témoignage d'Aulu-Gelle.

Cyrus » ? A supposer même que la tradition où puise Aulu-Gelle fût pure construction, ses auteurs ont-ils pu la bâtir sur quelque apparence raisonnable ? Si rapide qu'ait été notre analyse, elle nous permet de répondre affirmativement : genèse de la cité, sa division en classes, fonctions de ces classes, éducation des gardiens, enfin condition des gardiens et choix des gardiens chefs, tout cela est largement exposé avant la fin de notre Livre III. Aulu-Gelle, d'ailleurs, et sa source lointaine disent : « *duo fere libri*, la valeur environ de deux livres », et, par suite, rien ne nous interdit de porter jusqu'à la fin même de cette construction de la cité, c'est-à-dire jusqu'à 427 d dans notre Livre IV, l'étendue de cette première publication. Nous n'ajouterions ainsi que 332 lignes à nos trois Livres actuels, et l'étendue de ces *duo fere libri qui primi in uulgus exierant* (3 863) ne dépasserait que de 191 lignes environ l'étendue théorique de deux Livres normaux d'une édition de la *République* en six Livres (3 672 lignes).

Or, nous avons observé, en étudiant la distribution des rôles, que ceux de Glaucon et d'Adimante couvraient, dans nos Livres II et III, une étendue égale de texte, et qu'à partir de là commençait de s'accuser une disproportion croissante. Nous avons dit aussi que Platon s'ingéniait à rompre de temps à autre, au cours des Livres II et III, ces alternances égales, ne fût-ce qu'en faisant régulièrement empiéter les divisions logiques sur les divisions de rôles. Nous ne trouverions donc nullement étonnant, si Platon a vraiment publié sa *République* par fragments successifs, qu'il eût, à la fois, rompu cette balance des rôles et achevé un tout logique, en ne terminant sa publication qu'après ces quelque trois cents lignes où Socrate discute avec Adimante sur la portée de la richesse ou de la pauvreté pour le bonheur des guerriers et de la cité. Ainsi la construction idéale de la cité se trouvait achevée, et le lecteur attendait, pour le début de la publication suivante, la définition promise de la justice. Quant à ce fait de publier par parties successives un dialogue de cette importance, il n'aurait non plus rien qui dût nous étonner, et cette première coupure au moment où Platon va commencer de se moins soucier de la proportion des rôles serait assez marquante au point de vue de la forme extérieure du dialogue. Faire, en ce moment, des hypothèses sur la date de cette

publication serait prématuré, sinon tout à fait vain. Mais discuter ici sur l'étendue et la teneur de l'*Ur-Politeia,* dont on a voulu prouver l'existence et la date par ce texte d'Aulu-Gelle, serait certainement plus vain encore : les *duo fere libri* et leur influence possible sur la *Cyropédie* s'expliquent parfaitement sans cette hypothèse, que nous ne tarderons d'ailleurs pas à retrouver sur notre route.

SECONDE PARTIE : LES CONDITIONS DE RÉALISATION

1. — *Les femmes-gardiens.*

Continuité du plan.

Nous avons donc construit la cité et montré qu'en elle, aussi bien que dans chacun de ses membres, la justice naîtra du fait que leurs parties composantes resteront chacune à leur place et joueront leur rôle propre. Mais, dans cette appropriation des parties, garantie du travail harmonieux de l'ensemble, à qui revient le rôle principal ? Évidemment à la partie dirigeante, à celle qui, voyant l'ensemble et son but, tient orientée vers ce but sa propre action et celle des autres parties. Quelle sera donc la condition fondamentale pour que se réalise cette justice parfaite, sinon que la partie dirigeante ne cesse de voir et de vouloir la fin générale, de la voir dans une clarté totale et inamissible, de la vouloir et de s'y consacrer sans partage et sans retour ? Cette clarté inamissible, c'est celle de la science : il faut donc que nos gardiens cherchent et conquièrent la science, il faut, en un mot, qu'ils soient philosophes. A ce degré, voir, c'est vouloir. et l'intuition claire fait l'action infaillible. Mais se consacrer sans partage à la fin et, pour cela, monter sans arrêt vers la vision totale, réclame une volonté dégagée de toutes les entraves, purifiée de toutes les attaches étrangères : aussi, comme nous avons précédemment enlevé à nos gardiens les passions et les soucis de la vie matérielle, nous leur enlèverons maintenant les passions et les soucis de la famille. La communauté des femmes et des enfants est la condition négative, la « philosophie » des gardiens est la condition positive de réalisation de la justice parfaite.

Disons-nous là quelque chose d'essentiellement nouveau et

quittons-nous le cours de notre exposé ? Au contraire, nous le suivons et le découvrons de plus en plus clairement. Nous avons orienté toute notre construction sociale vers un idéal de justice, qui s'est révélé peu à peu comme un idéal d'unité : que chacun demeure à sa place et remplisse exactement sa fonction, c'est là, disions-nous, la justice, et c'est aussi la condition d'unité de la cité. L'éducation que nous avons esquissée avait pour but de faire naître et d'entretenir, dans les cœurs des gardiens, cet esprit de justice et cet esprit d'unité : nous observions qu'il s'étendrait de lui-même et par sa propre logique jusqu'à une véritable communauté des femmes et des enfants (423 c-424 a). Quant au sens plein que va prendre à cette heure la *philosophie* des gardiens, ne devions-nous pas le prévoir et n'est-ce pas là un épanouissement naturel ? Nous les avions orientés vers la justice et l'unité en cultivant chez eux des opinions droites et des vertus d'habitudes, opinions et vertus que nous savions exposées aux dangers de l'oubli, de la crainte et de la séduction, et nous avions décidé d'élire pour dirigeants ceux de nos gardiens qui surmonteraient le mieux ces dangers (414 b). Mais, quel autre moyen avions-nous de fixer à demeure ces opinions et ces vertus, nous disciples de Socrate, sinon cette science que Socrate proclamait inamissible ? Et comment assurer par nos gardiens l'orientation générale vers l'unité, si nous n'en donnions, à tout le moins aux meilleurs d'entre eux, la vision synoptique par cette science même ? Sans parler de la doctrine constante des dialogues platoniciens, ne doit-on pas affirmer que la seule lecture des *Mémorables* (III, IX, 4, 5, 10, 11) eût dû interdire aux critiques d'imaginer une cité platonicienne dont la justice ne fût pas fondée sur la compétence et la science, mais sur l'opinion et l'habitude ?

Quelque intervalle de temps que nous imaginions entre les Livres V-VII et les premiers livres de la *République,* il n'y a pas entre eux d'*hiatus* logique, et lors même que la *République* actuelle fût, comme certains l'ont supposé très affirmativement, le développement et le remaniement d'un premier essai, d'une *Ur-Politeia,* ce noyau de notre *République* ne pouvait être ni platonicien ni même socratique sans contenir ce qui fait l'idée essentielle et l'esprit même de ces Livres V-VII : la science infaillible du Bien.

Féminisme et Communisme.

Socrate s'engageait donc dans l'examen des formes vicieuses de gouvernement. Mais Polémarque a retenu cette allusion passagère à la communauté des femmes et des enfants qu'Adimante approuva si vite, peut-être si distraitement. Il désire une explication plus ample et la fait demander par Adimante, que tous appuient de leurs instances. Socrate hésite, se débat et finalement consent (451 c).

Il faut être logiques, en effet. Nous avons comparé nos gardiens aux chiens bergers d'un troupeau. Or, laissons-nous toujours les chiennes au logis ? Ne voulons-nous pas, tout en ménageant leurs forces, qu'elles soient aussi bonnes gardeuses, aussi bonnes chasseuses, et fassent le même service que les mâles ? Ne les dressons-nous pas de la même façon ? Comment alors ne pas traiter en gardiennes les femmes de nos gardiens et comment ne pas les excercer à ce rôle ? Nous les élèverons donc comme les hommes, par la musique et la gymnastique. On rira de les voir nues sur le gymnase, surtout si elles sont vieilles, et de les voir monter à cheval, manier les armes ? Eh bien ! on a ri des premiers Grecs, ceux de Crète et de Lacédémone, qui se dévêtirent pour les exercices, et l'on ne rit plus aujourd'hui. Devant ce qui se révèle utile et bon, la raillerie tombe : seuls les sots s'y attardent. La femme gardienne est-elle possible ? On nous dira : vous-même avez pour principe « A chacun sa nature, à chacun sa fonction » ; or, la femme est autre que l'homme par nature. Oui, en ce qu'elle enfante et que l'homme engendre. Non, pour tout le reste : plus faible en tout, et nous en tiendrons compte, elle est susceptible en tout des mêmes aptitudes ou inaptitudes que l'homme, et, comme lui, sera meilleure tantôt dans les travaux domestiques, tantôt dans la médecine, la musique, la gymnastique, la guerre, la philosophie. La femme gardienne est-elle utile ? Comment en douter, puisqu'elle doublera cette élite forcément restreinte que sont les gardiens de la cité ? Exerçons-la donc vêtue de sa vertu, et laissons rire les sots (457 b).

Mais ce n'est là que la première vague, heureusement franchie. Voici la seconde : entre nos gardiens, les femmes seront communes, aucune n'habitera exclusivement avec aucun ; les enfants aussi seront communs et ni l'enfant ne connaîtra son père, ni le père son enfant, Ici encore Platon est logique :

la femme soldat ne peut tenir ni une maison ni une famille. Au lieu d'être cloîtrée dans le gynécée, elle vit la vie de l'homme, avec l'homme, vêtue et dévêtue comme lui. Donc l'attrait sexuel s'exerce. Heureusement, car Platon, qui demande à ses gardiens la pauvreté et l'obéissance des moines, est loin de songer à leur imposer la continence : on n'empêche pas une belle race bien dressée de se reproduire, on l'y pousse au contraire, mais on surveille, on choisit, on réglemente. Ainsi fait Platon, qui ne veut pas plus d'amour libre entre ses gardiens que n'en veut un éleveur entre des bêtes de race. Il veut des mariages, officiels, solennels, sanctifiés, car la cité sanctifie tout ce qui lui est utile, et des mariages d'inclination, car l'homme est capricieux, sentimental, et, s'il croit suivre son seul désir, il n'en ira que mieux là où l'avenir de la race exige qu'il aille. Donc un *herd-book* tenu par les magistrats, et tous les arrangements possibles pour que les sujets d'élite se reproduisent et non les autres. Quant aux enfants, s'ils valent d'être élevés et non pas mis au rebut, on les porte à une pouponnière où les mères viendront les nourrir sans les connaître : on évitera d'ailleurs qu'elles ne se fatiguent, et on les déchargera de toute la besogne de l'élevage. Au-dessus comme au-dessous d'un certain âge, la procréation est interdite et ses fruits déclarés illégitimes : une fois cet âge passé, l'amour est libre, sauf entre parents et en veillant bien à ce qu'il demeure stérile (461 c). C'est l'*eugénisme* dans toute sa logique.

Comment donc reconnaîtra-t-on les parents ? On ne les reconnaîtra pas, et c'est en cela que Platon voit l'avantage moral de cette institution. Il n'a supprimé la famille que pour la reconstruire plus au large : la cité tout entière ne fera qu'une famille. Non seulement, en effet, le peuple verra dans les gardiens ses défenseurs et non ses maîtres, et les gardiens verront dans les autres citoyens leurs nourriciers et non leurs sujets, ce qui abolit, dans notre cité, la profonde division dont souffrent les autres et crée une réciprocité d'intérêts et de gratitude là où n'existe si souvent qu'antagonisme et envie ; mais le groupe des gardiens, source active de cette unité civique, sera plus étroitement uni encore, puisqu'il le sera par le cœur et le sang. Grâce à la communauté des femmes et des enfants, tous les membres du groupe se regarderont comme parents et se traite-

ront comme tels, indistinctement, quitte à décréter, entre les enfants nés dans une même période, des « empêchements d'affinité » pour éviter l'inceste. Et Socrate s'attarde à célébrer les bienfaits de cette unité que rien ne divise (466 d).

Les longues hésitations de Socrate au début de ce livre de la *République* et ses déclarations au début du *Timée* montrent bien que Platon avait conscience de l'énormité de ses propos. Mais il suivait la logique de l'Idée, et personne, on l'a dit souvent, n'est aussi radical qu'un idéaliste. Il suivait aussi une autre logique, plus concrète et plus proche. Les Doriens de Crète étaient constitués en une classe guerrière et gouvernante, qu'entretenait, sans trop souffrir ni se révolter, une classe serve agricole, et l'État nourrissait en commun les guerriers. Les Doriens de Sparte étaient des soldats campant sur une terre conquise ; les vaincus, les *hilotes*, la travaillaient pour eux et leur servaient une redevance fixe, égale pour tous ; quant à eux, de vingt à trente ans, « ils logeaient à la caserne ; jusqu'à soixante, ils mangeaient à la cantine » ; de sept à vingt ans, ils étaient élevés en commun, médiocrement instruits, mais dressés à une stricte discipline et à tous les travaux de la guerre, et les filles s'exerçaient au gymnase avec les garçons, « cuisses nues et robes flottantes ». Enfin, les « lois de Lycurgue » fixaient les limites d'âge pour le mariage, ordonnaient au vieillard impuissant de se faire suppléer pour perpétuer sa famille, permettaient au mari de prêter sa femme à un célibataire peu porté au mariage et pourtant désireux d'une belle postérité [1]. Or, dans la Grèce démocratique de l'époque platonicienne, Sparte, si détestée et si odieuse dans ses rapports avec les autres cités, exerçait par sa constitution un prestige extraordinaire, assez fort pour survivre à toutes les infidélités qu'elle lui faisait et à toutes les décadences qui s'accusaient

1. Sur la Crète, cf. Glotz, *Histoire Grecque*, I, p. 301 ; art. *Kreta* dans *RE*, XI, 2, *Verfassung* par J. Œhler, col. 1818-1822. Sur Sparte, art. d'Ehrenberg dans *RE*, III A 2, spécialement col. 1381/3 ; Glotz, *Hist. Gr.*, surtout p. 353/61 (caserne et cantine, p. 359); Fougères, dans *Peuples et Civilisations*, I², p. 304/9. Pour les exercices des filles, Euripide, *Andromaque*, 595 (trad. Méridier). Pour la législation du mariage, Xénophon, *Rép. Lacéd.*, I, 6-9.

ou s'annonçaient. Le monde intellectuel, et particulièrement le cercle socratique, en était engoué. Dans ses *Oiseaux*, en 414, Aristophane raillait cette *spartanite* chronique des Athéniens, tous gagnés, à son dire, par la manie laconisante de Socrate [1].

Quant à la communauté des femmes, Hérodote déjà l'avait montrée en usage parmi certaines peuplades scythes, aussi bien que l'habitude, pour les femmes, de monter à cheval, de suivre leurs maris à la chasse et à la guerre. Cette communauté avait, d'après lui, pour but « de ne faire de la peuplade qu'une seule famille, si étroitement unie par les liens du sang que toute haine et toute jalousie y soient impossibles » [2]. Euripide la faisait prôner par un de ses personnages (*Protésilas* fr. 655) et nous pouvons penser qu'elle n'avait pas été sans exciter l'imagination des Sophistes et des théoriciens politiques, si nombreux en cette période. Le mariage, qui créa naturellement en Grèce, comme partout, des tendresses familiales fortes et délicates, ne comportait à Sparte aucune vie commune, et les législateurs comme les intellectuels grecs étaient portés à n'y voir qu'un procédé légal et réglementable de procréation. La poésie de l'amour était ailleurs. La pratique si courante du malthusianisme et de l'exposition et l'étatisme naturel aux cités grecques entretenaient l'esprit favorable aux théories eugéniques [3]. Il fallait Platon pour

1. Sur le prestige de la constitution de Sparte et sa survivance, cf. Ehrenberg, *loc. cit.*; Glotz, *Hist. Gr.*, p. 336/8 (*Le roman de Sparte*); Aristophane, *Les Oiseaux*, 1281 et suiv. (A. Diès, *Autour de Platon*, p. 239); Xén., *Rep. Lac.*, X, 8 : ἐπαινοῦσι μὲν πάντες τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύματα, μιμεῖσθαι δὲ αὐτὰ οὐδεμία πόλις ἐθέλει. — Platon, ici même (VIII, 544 c) : ἥ τε ὑπὸ τῶν πολλῶν ἐπαινουμένη (πολιτεία), ἡ Κρητική τε καὶ Λακωνικὴ αὕτη.

2. Hérodote, I, 216, 1 (les Massagètes); IV, 104 (les Agathyrses); IV, 172, 2 (les Nasamones). Les Agathyrses ἐπίκοινον δὲ τῶν γυναικῶν τὴν μεῖξιν ποιεῦνται, ἵνα κασίγνητοί τε ἀλλήλων ἔωσι καὶ οἰκήιοι ἐόντες πάντες μήτε φθόνῳ μήτ' ἔχθρεϊ χρέωνται ἐς ἀλλήλους. Voir Macan, *Herodotus IV-VI*, vol. I, p. 76, n. 3.

3. Cf. Glotz, *Hist. Gr.*, I, p. 360 (pour Sparte); Barker, *Gr. Polit. Theory*, p. 218 (la cité grecque est un club d'hommes; le mariage n'entraîne pas d'union spirituelle, etc.). Socrate, dans Xén., *Mémor.*, II, II, 4 : φανεροὶ δ' ἐσμὲν καὶ σκοπούμενοι, ἐξ ὁποίων ἂν γυναικῶν βέλτιστα ἡμῖν τέκνα γένοιτο. L'idée exprimée est parfaitement normale et se continue par une description admirable du rôle

synthétiser tout cela dans la construction d'une cité de justice, mais était-il besoin de lui pour que de telles idées se fissent jour dans le public et fournissent aux comédiens une riche et facile matière ? Cependant, si l'*Assemblée des Femmes* peut, sans viser la *République*, railler plusieurs des thèses que celle-ci expose, il n'est guère possible de ne pas entendre, en plusieurs passages du dialogue, des répliques formelles à la comédie.

Platon et Aristophane.

Si nous pouvions regarder « la première livraison » de la *République*, les *duo fere libri* d'Aulu-Gelle, comme antérieurs aux années 393/2, nous dirions qu'Aristophane a connu par là le communisme de Platon et l'a parodié dans l'*Assemblée des Femmes*, et que Platon lui donne la riposte dans notre Livre V. Mais qu'y gagnerions-nous ? Était-ce vraiment assez, pour déchaîner la verve du comédien, de cette simple phrase sur « la possession des femmes, le mariage, la procréation des enfants et toutes choses de ce genre, qui, suivant le proverbe, doivent être autant que possible communes entre amis » (424 a) ? Supposons-le : il reste à expliquer les nombreux parallèles de détail entre la comédie et le Livre V, soit par un enseignement oral de Platon, qu'Aristophane parodie et que Platon néanmoins répète lorsqu'il reprend la plume, soit, au contraire, en faisant du Livre V de la *République* une véritable et volontaire parodie de l'*Assemblée des Femmes* [1].

de la mère. Mais le texte insiste sur les multiples sources de satisfaction sensuelle qui s'offrent en dehors du mariage. Sur la poésie de l'amour et la pédérastie, cf. *Phèdre* ; sur le malthusianisme et l'exposition des enfants, Glotz, *Cité Grecque*, p. 31 et art. *Expositio* dans *Dict. Antiq.* (impassibilité des lois, p. 936 et suiv.).

1. Sur la question générale, voir, dans le commentaire d'Adam, l'Appendice I au Livre V (I, p. 345-355). Indépendamment de la question Aulu-Gelle, Krohn (*Plat. Staat*, p. 80/2) suppose effectivement que le Livre IV de Platon et les réponses qu'il a faites dans l'Académie aux questions suscitées par ce Livre ont excité la verve d'Aristophane et fait naître l'*Ass. d. Femmes* : à celle-ci répond le Livre V en renchérissant sur le paradoxe du Livre IV. Stein (*de Ar. Eccles. arg. e quarto reip. Plat. lib. sumpto*, 1880, *ap.* Adam, *loc. cit.*) croit que la phrase du Livre IV (424 a) suffisait à elle seule, indépendamment de toute leçon ou explication orale, à susciter la comédie d'Aristophane.

Ainsi le même problème se pose et les mêmes explications s'offrent que dans le cas où nous supposons la *République* tout entière publiée postérieurement à la comédie d'Aristophane. Ce résultat vaut-il que nous reculions la composition des Livres II-IV plus loin que ne le permettent les résultats les plus vraisemblables de la stylistique? Le plus simple est donc de traiter en bloc au moins les Livres II-X comme postérieurs à l'*Assemblée des Femmes*. Nous trouverons alors très naturelles les précautions que prend Platon pour introduire son projet de communauté des femmes. Étrange, inouï, scandaleux, ce projet l'est encore même à l'heure où il se présente, quelques années au moins après la comédie d'Aristophane, car une comédie est un jeu où l'on peut introduire tous les rêves qu'on veut, une cité commandée par les femmes et conduite au rebours de toutes les règles de gouvernement ou de morale usuelles, aussi bien qu'une cité bâtie en l'air par les oiseaux[1]. Plus c'est extravagant, plus on rit, parce qu'on est venu là pour entendre et voir des choses qui ne se voient ni ne s'entendent. Mais proposer sérieusement de telles choses est scandaleux : les gens vont se révolter. A moins qu'ils ne crient : « Au fou ! », car les proposer sérieusement après que le comédien s'en est fait un succès de rire dans une pièce que le public a fraîche encore dans sa mémoire, qu'il a sous les yeux, c'est le comble du ridicule. Or, en fait, Platon est autant sinon plus préoccupé du ridicule que du scandale. Non pas seulement pour le spectacle des femmes s'exerçant nues à la palestre, faisant des armes et montant à cheval, où il avoue le danger, mais aussi pour le reste de ses projets, où il le brave en l'ignorant délibérément (452 b/c). Car sa tactique est manifeste. L'*Assemblée des Femmes* ne parle ni des femmes gymnastes ni des femmes soldats. *Lysistrata* y a fait peut-être allusion jadis, mais c'est lointain[2]. Aussi est-ce à ce propos que Platon évoque et,

1. Cf. Van Daele (*Aristophane*, tome V, Paris, 1930, Notice, p. 11) : « Fiction ingénieuse, fantaisie amusante, prétexte à scènes gaies et spirituelles, ...l'*Ass. d. Femmes* n'a point d'autre portée. »

2. Un seul vers (82, γυμνάδδομαι γὰρ καὶ ποτὶ πυγὰν ἅλλομαι) parle de gymnastique, mais nullement de gymnastique en commun.

Je ne réussis pas non plus à trouver, dans ce que L. Post (*Cl. Weekly*, 1927, p. 41/4) nous raconte sur le *Stratiotides* de Théopompe (Fr. 54-58, Kock, I, 747/8), la preuve d'allusions à la 1re édition de

disons le mot, exorcise le rire menaçant. Il en parle comme s'il en était obsédé, il prononce, en moins d'une page, huit fois le mot « risible » ou « faire rire », une fois le mot « raillerie », une fois le mot « parodie comique », y revient deux ou trois fois au cours des pages suivantes, et, s'acharnant à montrer que ces railleries sont retardataires, injustes et ridicules, achève enfin cette lutte contre « la première vague » par une phrase où il prononce le mot « risible » trois fois en quatre lignes [1]. Puis c'est fini ; Platon a posé et fait accepter le grand principe : « Il n'y a de honte qu'en ce qui est nuisible » ; armé de ce principe, il affronte la seconde vague, y entre délibérément, la traverse et en sort sans avoir une seule fois prononcé le mot « rire ». Ignore-t-il cependant la comédie autant que cette gravité indifférente le ferait croire ? Nullement. Il ne le pouvait, d'ailleurs, car de quelle façon traiter le même thème sans rencontrer les mêmes idées ? Hérodote, nous l'avons vu, disait déjà (IV, 104) que la communauté des femmes établit entre tous la parenté et l'harmonie. Le Blépyros d'Aristophane demande (635) : « Comment reconnaîtra-t-on ses enfants » ? Réponse : « Les enfants regarderont comme leurs pères tous les hommes d'une génération plus âgée. » Réplique : « Alors, on étranglera tous les vieillards, puisqu'on étrangle déjà ses parents. » Glaucon pose à Socrate la même question : « Comment reconnaître son père, sa fille ? » (461 d). Réponse : « On ne les reconnaîtra pas, mais on établira, d'après les âges, certaines affinités pour éviter les incestes, et cette parenté universelle sera le grand bienfait de la cité, dont elle fera une seule famille, un seul homme » (461 e-465 d). Le respect et la crainte, en tout cas, empêcheront toujours qu'un jeune homme porte la main sur un vieillard (465 b).

la *République*. L'une de ces dames-officiers est la femme d'un Thrasymaque (fr. 56) : pourquoi y chercher le souvenir d'un dialogue *Thrasymaque*, alors que le nom est si indiqué dans une comédie pour le mari d'une « colonelle » ? Une telle allusion eût été, d'ailleurs, bien peu naturelle, car ce n'est pas Thrasymaque, c'est Socrate qui eût exposé, dans ce dialogue, ce plan d'exercices féminins.

1. Voir 452 a γελοῖα.. γελοιότατον — 452 b γελοῖον.. σκώμματα — 452 c γελοῖα — 452 d κωμῳδεῖν.. γελοῖον (*bis*) ..γελωτοποιεῖν.. γελοίου et 457 b γελῶν.. γελοίου.. γελᾷ..

A quoi bon entreprendre un parallèle détaillé[1] ? Ne voit-on pas comment Platon, qui ne peut éviter les rencontres d'idées, mais pourrait éviter les rencontres de formules, accepte celles-ci, les recherche peut-être, et continue imperturbablement le développement de sa propre thèse, transposant, exhaussant à son plan idéal les thèmes que rabaissait la comédie, corrigeant s'il le faut un détail au passage, mais de loin, sans en avoir l'air, et sans jamais s'apercevoir devant nous que la comédie existe ? Il l'avait tout aussi bien ignorée quand il parlait (415 e-421 c) de la communauté des biens, qui tient une si grande place dans *l'Assemblée des Femmes* (590-610 et *passim*), et l'ignore encore en en reparlant ici, aussi bien que des procès rendus par elle impossibles (*Rép.* 464 b/e-*Assemblée* 635-671). Mais, sitôt qu'il aborde, avec la troisième vague, le gouvernement des philosophes, dont Aristophane n'a point fait mention, alors Socrate recommence ses allusions et parle « du flot de ridicule et de honte qui menace de le submerger » (473 c). Ainsi procède Platon pour traverser sans danger la zone d'idées où le comédien a semé les formules et les situations les plus fécondes en ridicule : il paralyse d'abord, par une attaque abondante et serrée, la puissance d'action de ces moyens comiques et seulement alors se lance dans le terrain dangereux, certain d'étouffer le péril par le seul déploiement et le progrès de sa thèse. Quelque hypothèse qu'on fasse, ce procédé n'est intelligible que si l'exposé de la communauté des femmes dans la *République* a été conçu après celui de la comédie. Nous ne pouvons prendre l'*Assemblée des Femmes* comme *terminus ante quem* ni pour une première édition abrégée de la *République*, ni pour une publication du Livre V, ni même utilement pour la publication des *duo fere libri* ou Livres I-IV, 427 c de la *République*[2].

1. On trouvera, d'ailleurs, ce parallèle détaillé chez Adam, I, p. 350/1 ; les pages qui suivent discutent excellemment la portée de ces rencontres. Je suis seul responsable des idées émises ici sur la tactique de Platon dans cette circonstance. Adam donne (p. 345 et suiv.) la bibliographie essentielle de la question depuis le XVIIIe s. jusqu'à 1905. Pour les années suivantes, cf. Ueberweg-Prächter, 12e éd. 1926.

2. Morgenstern (*de Plat. Rep. comment. prima*, 1794, p. 74/8, *ap.* Adam, I, 345) émettait déjà l'idée qu'Aristophane avait sous les

2. — *Le gouvernement des philosophes.*

L'aptitude des philosophes.

Avant d'aborder la troisième vague, Platon éprouve le besoin de reposer et rafraîchir son lecteur : il profite des avantages qu'offre, même en temps de guerre, sa communauté des femmes et des enfants, pour s'arrêter un instant avec nous dans un oasis de nobles et humaines pensées. Ses guerriers feront la guerre en commun, y emmenant même leurs enfants, pour les exercer tout en veillant sur eux. Ils la feront bravement, encouragés par toutes sortes de menus privilèges et de solennels honneurs. Ils la feront enfin comme des Grecs qui luttent contre des Grecs : Platon ne dit pas encore « comme des hommes qui luttent contre des hommes », mais n'est-ce pas préparer le « droit des gens » que de proclamer un droit des Hellènes, dans cette Hellade depuis toujours ensanglantée par des guerres de canton à canton ? Aristophane avait, dès 411, dans *Lysistrata*, fait honte aux Athéniens comme aux Spartiates, fils d'une même famille, adorant les mêmes dieux en des sanctuaires communs, de se tuer entre Hellènes et de ruiner des cités grecques sous les yeux des barbares en armes (1128-1135). L'âme des foules

yeux une 1re édition (moins étendue) de la *Rép.* Voir, plus récemment, Pohlenz, *Aus P.'s Werdezeit* (1913), p. 223-228, qui date l'*Ass. des Femmes* de 391/0 et la 1re *République* de peu auparavant. Teichmüller (*Lit. Fehden*, I, 1881, p. 14 et suiv.) voulait que la comédie d'Aristophane fût parue après le Livre V, longtemps avant le Livre VI de la *République* ; Krohn (*Plat. Staat*, 1876, p. 72-83) et Chiapelli (Rivista di Filologia, XI (1883), p. 161-173) la placent entre les Livres I-IV et le Livre V. — Voir, dans *Philologus*, LVII, 3 (juillet 1922), p. 321-355, l'article posthume de C. Robert, *Aphoristische Bemerkungen zu den Ekklesiazusen des Aristophanes*, qui rejette l'idée d'une première édition de la *République*, attribue le parallélisme des pensées et des textes au fait qu'Aristophane a connu par ouï-dire et par conversation directe les idées de Platon et les a parodiées d'ailleurs amicalement [ainsi Meyer, *Gesch. d. Altert.*, IV, p. 429] et croit trouver, dans les règlements contre les dangers d'inceste (461 d), une correction que Platon apporte à ses anciennes idées en souvenir d'un avertissement d'Aristophane (v. 1042 τὴν γῆν ἅπασαν Οἰδιπόδων ἐμπλήσετε).

devait être sensible à ces idées d'union contre l'ennemi de la race, puisque les rhéteurs qui se succédaient périodiquement aux grandes fêtes olympiques ne trouvaient pas de thème plus inépuisable que celui-là pour leurs discours d'apparat. Mais ni Gorgias, ni Lysias, ni même Isocrate ou Platon, ni les phrases les plus savantes ni les plus patriotiques appels, n'eurent de force contre des fatalités trop vieilles : ce n'est peut-être d'ailleurs pas parce que les hommes se savent parents et frères qu'ils sentent moins vives leurs oppositions d'intérêts et d'orgueils [1]. Au moins Platon veut que ces guerres entre Hellènes soient avouées pour ce qu'elles sont : des guerres civiles ; qu'on en limite le plus possible les ravages, comme on ferait pour une peste, et qu'on n'y commette rien d'inexpiable, rien dont la paix de demain doive rester empoisonnée (471 c).

Différée un instant, la question essentielle doit pourtant être résolue : la cité de justice que nous construisons ici n'est-elle qu'un rêve pieux ? Pouvons-nous, au contraire, espérer qu'elle se réalise un jour, ne fût-ce que de façon approchée ? Que faut-il, pratiquement, pour que s'établisse, dans les institutions et dans les mœurs, cet esprit de collaboration ordonnée et de communauté parfaite ? Une seule chose, répond Socrate, mais plus difficile encore et plus inouïe que toutes les autres, bien que très simple : *que les philosophes arrivent au pouvoir ou que les hommes au pouvoir deviennent philosophes* (473 d).

A quelles railleries, à quelle grêle de pierres peut-être il

1. Sur les tendances panhelléniques à cette époque, cf. G. Mathieu, *Les Idées Politiques d'Isocrate*, Paris, 1925, en particulier, p. 17-28 (l'idée d'unité hellénique avant Isocrate : discours olympique de Gorgias, 392, de Lysias, 388, et [Lysias] *Oraison Funèbre*, vers 393) et p. 29-64 (les idées directrices d'Isocrate). Il est bon de voir (v. g. dans E. Scharr, *Xen. Staats u. Ges. ideal*, p. 45-95) comment, même chez les plus nobles esprits, ces tendances généreuses sont contrariées ou absorbées par le patriotisme de clocher, et comment surtout, dans la politique concrète des cités, les exigences panhellènes émises par l'un ou l'autre camp ne sont d'ordinaire que des paravents pour des buts égoïstes. Mais il faut compter aussi avec le poids lourd du passé et les nécessités vitales immédiates. Cf. Bulletin de l'Assoc. G. Budé, n° 27 (avril 1930), p. 22/3. Platon, avec ses vœux précis et limités, est vraiment ici l'homme des réalisations.

s'expose par une telle prétention ! Les gens d'esprit ne seront pas les derniers à l'en punir. Eh bien ! disons-leur avec lui que cette prétention n'est pas trop haute en faveur de vrais philosophes. Qu'entendons-nous, en effet, par la philosophie ? Par définition même, elle est l'amour de la sagesse. Amour, donc passion exigeante, insatiable : le philosophe est avide de toute sorte de sapience, il veut tout savoir. Non qu'il soit de ces gens frivoles et trépidants qui courent les spectacles et les auditions, ou de ces tâtillons qui se perdent dans les petits savoir-faire. Son « tout savoir », à lui, c'est un savoir de fond, qui va uniquement et directement à la vérité et la saisit tout entière. Or, la vérité est-elle dans les apparences ondoyantes et diverses qui flattent nos yeux et nos oreilles ? De belles voix, de belles figures, de belles couleurs sont-elles le beau ? Non, elles n'en sont que de pâles et changeants reflets ; celui qui s'y attarde et s'en contente sans chercher plus avant, celui-là n'embrasse qu'un semblant et ne forme en son esprit aucune pensée certaine, mais seulement une opinion (δόξα). Sa pensée n'est pas vide, ce qu'elle saisit n'est pas un néant, c'est la demi-réalité et le demi-néant d'un songe. Pour saisir du réel, il faut que, derrière ce flottement chatoyant, elle pénètre jusqu'à la source unique et permanente, à la Forme-type (εἶδος) dont les choses belles, bonnes, justes, empruntent passagèrement leur qualification, car elles ne sont belles, bonnes et justes que sous un aspect et pour un temps, mais la Forme dont elles participent est belle ou bonne ou juste par elle-même et pour toujours. Seule, elle est vraiment par nature et par droit ce qu'elle est ; les choses ne sont ce qu'elles sont qu'en participant d'elle et trouvent en elle, pour cette part de réalité précise, la loi et la source de leur structure. De telles Formes ou Idées (εἴδη, ἰδέαι), beauté, bonté, justice, sainteté, grandeur, égalité, pesanteur en soi, voilà les réalités que saisit la science ; elle les saisit en leur unité distincte et leur immutabilité permanente, que n'altèrent ni leurs mutuelles relations, ni les relations où elles se prêtent avec les choses et les actions individuelles. Aux gens d'esprit qui refusent d'admettre de telles existences et prétendent vivre dans ce qu'ils appellent le réel, c'est-à-dire dans cette réalité de rêve offerte par les sens et toujours ballottée entre l'être et le non-être, disons très doucement, sans les vouloir fâcher, qu'ils se parent indûment

du nom de philosophes. Ils n'y ont aucun droit : épris, non de sapience et de science, mais de vraisemblance et d'opinion, ils sont tout simplement des *philodoxes* (480).

Que vient faire, dans une définition de « l'homme de gouvernement », ce long développement sur ce qu'on appelle « la théorie platonicienne des Idées » ? Ne marque-t-il pas l'intrusion de préoccupations métaphysiques toutes nouvelles, et n'est-il pas le premier indice que ces Livres V-VII sont une addition très postérieure au projet de cité parfaite[1] ? Non : l'ascension à un plan supérieur est manifeste ici, mais elle est naturelle et logique. Lorsque nous formions les âmes de nos gardiens aux vertus de caractère et d'habitude, le mot « philosophie » permettait d'opposer, à l'ardeur d'un courage brutal, la douceur d'une nature avide de connaître et d'aimer : le philosophe était, dans ce sens-là, un *philomathe* (376 b). Les enseignements qu'on lui donnait mettaient seulement en lui, nous l'avons vu, des opinions droites aussi stables que possible. Cependant, lorsque, pour définir la justice, on caractérisait la vertu propre de chaque classe sociale, on laissait entrevoir déjà, dans la sagesse des gouvernants, le résultat « d'opinions droites fortifiées par l'intelligence, μετὰ νοῦ τε καὶ ὀρθῆς δόξης » (431 c). A cette heure, il ne s'agit plus de la première formation des gardiens, il s'agit de l'éducation supérieure de ceux qui, parmi eux, seront appelés à gouverner. Comment Platon ne tiendrait-il pas à distinguer, dès l'abord, cette éducation supérieure de celle que les rhéteurs d'alors offraient comme la seule suffisante et la seule efficace ? Les esprits politiques de tous les temps font profession d'être des réalistes et de voir les choses comme elles sont. Or, elles sont, à leur dire, mobiles et fluentes : cités, constitutions, mœurs, religions et dieux même naissent, meurent, se transforment au gré des opinions et des passions

1. C'est l'idée de Krohn, qui fait se succéder I-IV, VIII-X, V-VII (*Die Platonische Frage*, 1878) ; — de Rohde (*Psyche*, 1894 et suiv.) : II, 10-V, 450 (récit des Atlantides) ; V, 460 d-476 e ; VIII, IX en gros, X, 608 *ad fin.* ; V, 476 c-VII ; IX, 580 d-588 a ; X à 608 b (donc tout ce qui tient à la théorie des Idées est postérieur) ; — de Pfleiderer (*Zur Lösung d. plat. Frage*, 1888, et *Sokrates u. Plato*, 1896) : V, 471 c-VII en dernier lieu ; — de W. Christ aussi (*Gr. Lit.*, p. 386), mais la 6e éd. (W. Schmid, 1912, p. 688) regarde cette opinion comme « très discutable ».

de l'homme. Il n'y a ni vérité, ni droit, ni justice en soi ; il n'y a pas de nature des choses, mais seulement des croyances que le politique doit savoir manier et modeler selon ses vues. Il lui faut, pour cela, non pas une méthode pédante pour la recherche exacte du vrai, ni d'autre part une simple série de recettes mécaniques pour l'art de bien dire, mais une culture générale tout orientée vers l'usage, un trésor de notions sur les hommes et les choses dans un esprit souple et bien exercé. Voilà ce qu'avaient donné les Sophistes, surtout Protagoras et Gorgias ; voilà ce que donnait éminemment Isocrate. Ils appelaient cela philosophie[1]. Platon ne fait pas ici de polémique, mais il est bien obligé d'écarter les voisinages trompeurs et de marquer son domaine. Cette culture générale n'est supérieure que de nom : elle reste volontairement dans le domaine de l'opinion et s'y complaît, parce qu'elle ne croit pas à la vérité et ne conçoit rien au delà des multiples et mobiles contingences. Faisons-lui donc sa part et donnons-lui son juste nom : elle n'est qu'une *philodoxie*. Nous, qui croyons au vrai et voulons que nos gouvernants se règlent sur les réalités profondes et permanentes, nous formerons des philosophes.

Comment ne pas nous complaire, avec Socrate, dans ces types achevés d'hommes d'État que sont nos philosophes ? Ils ont autant d'expérience que les autres, non moins de capacités et d'adresse. Ils ont en plus ce qui manque aux autres : une règle sûre, un idéal solidement établi et méthodiquement suivi. Leur total dévouement à la science les garde contre les dangers du plaisir et de l'argent ; leur grandeur d'âme, éprise de tout l'infini de la nature divine et humaine, compte pour rien le sacrifice de la vie ; leur culture aussi large qu'harmonieuse suppose et développe tous les dons de l'esprit, et les revêt de mesure et de grâce. N'est-ce pas à de telles

1. Cf. la formule de Protagoras : l'homme mesure des choses (*Théét.*, 152 a, 166 d ; Sext. *adv. math.*, VII, 60 ; notice à mon éd. du *Théétète*, p. 130, et *Cratyle* 386 a/e, notice de Méridier, p. 47). Sur l'ἀλήθεια et les ἀντιλογίαι de Protagoras, éd. commentée du *Prot.* par W. Nestle, Leipzig, 1931, p. 14/8 et 26. Sur la philosophie « culture générale » au service de la rhétorique, A. Diès, *Autour de Platon*, p. 101 et suiv. ; p. 402-432. Voir les traces de ce subjectivisme dans la politique réaliste chez Thucydide (v. g. V, 85-91).

gens, mûris par l'âge et l'expérience, que nous pouvons et devons confier la cité ? (487 a).

Rêve de professeur, dit Adimante, séduisante construction de dialecticien : dans le fait, on a tôt vu que les philosophes sont des êtres bizarres, insupportables, inutiles. La philosophie n'est bonne que si l'on en sort à temps : Calliclès le disait dans le *Gorgias* (485 c/6 d), les rhéteurs et les politiques le répètent à l'envi, et Socrate évoquera lui-même malicieusement (498 a) ces « gens arrivés » qui viennent aux grands jours écouter, d'un air d'ennui condescendant, les disputes d'école dont ils s'évadèrent vers la vie. Fadaises donc cette science trop scrupuleuse, — mais des matelots ignares et ivres n'en disent-ils pas autant de la science du pilote ? C'est ce que Socrate développe dans une allégorie saisissante : la science des philosophes n'est inutile que parce qu'on se refuse à l'utiliser (489 d). Avouons, d'ailleurs, que les philosophes trop souvent tournent mal. Sujets d'élite, ils n'en deviennent que plus néfastes si l'éducation et le milieu les pervertissent. Pense-t-on vraiment que les Sophistes sont les auteurs de cette corruption ? La foule, qui les accuse, est elle-même le premier sophiste, la grande corruptrice : ses applaudissements et ses blâmes, toujours excessifs, ses promesses, ses contraintes, ont une telle emprise sur les âmes et les façonnent si puissamment, que réagir sur place, par l'éducation privée, contre cette éducation collective serait humainement impossible. Les Sophistes, hélas ! se gardent bien de l'essayer : la foule les croit ses concurrents, ils ne sont que ses échos et ses vils flatteurs. Familiers de la bête, ils en étudient anxieusement les désirs et les manies, non pour les corriger et les redresser, mais pour les servir et s'en servir. Comment, dans ce milieu, le philosophe-né pourrait-il sauver et poursuivre sa vocation, lui dont la riche nature et l'avenir prometteur attirent la flatterie et la corruption intéressées ? Dans la place qu'il laisse vide, les intrus se poussent, âmes mesquines et basses qui cherchent, dans la philosophie, la consécration de leur arrivisme et lui apportent le décri de leur sagesse sophistiquée. A l'écart, dans l'isolement où l'exil, la fierté, la maladie parfois les maintiennent, quelques natures de philosophes se préservent et se cultivent, mais elles ne rempliront jamais tout leur destin (497 a).

Que leur a-t-il donc manqué, sinon une cité propice ,notre

cité à nous, telle que nous l'avons décrite? Encore faudra-t-il veiller à faire, pour la philosophie, exactement le contraire de ce qui se fait à présent. On l'aborde en effet trop vite, au seuil de l'adolescence ; on la quitte trop tôt, avant d'en avoir pratiqué la partie essentielle, les exercices dialectiques ; on la traite comme un passe-temps, comme une façon distinguée d'occuper l'intervalle entre l'enfance et la vie active. Il faudrait, au contraire, ne donner à l'enfance qu'une philosophie élémentaire (μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν), préparer les corps à supporter plus tard les travaux de l'esprit, et cultiver progressivement celui-ci jusqu'à l'heure où, la vie active terminée, on se consacrera tout entier à la philosophie (498 c). Ainsi Platon justifie à la fois le niveau inférieur où s'est tenue jusqu'ici l'éducation de ses gardiens et le plan supérieur où il va nous introduire en esquissant l'éducation des gouvernants.

La situation est donc nette. Toute politique sérieuse est reconnue impossible tant que durent les constitutions actuelles : comme dans le *Gorgias* (484/5, 510), les quelques rares sages échappés à la corruption sont condamnés à l'abstention. Mais ils sont là. On ne peut les confondre ni avec les dilettantes de la phrase, ni avec les disputeurs et les insulteurs de métier. Le peuple lui-même, dont l'âme est saine au fond, peut reconnaître un jour que, tout entiers consacrés à la vérité, ils sont seuls capables d'établir dans la cité quelque chose de cet ordre divin dont ils sont les contemplateurs. D'autre part, il n'est pas totalement impossible que des fils de rois ou de potentats naissent philosophes et, qui plus est, se conservent philosophes : n'y en eût-il qu'un, ce serait assez. Notre idéal est donc difficile à réaliser : il n'est pas un pur rêve (502 c). Nous regrettons parfois que Platon, comme le philosophe qu'il décrit, « ne fasse pas de personnalités » (500 b). Notre curiosité voudrait trouver des noms à ces dilettantes de la phrase, si proches parents d'Isocrate, mais aussi bien de Gorgias et de Protagoras ; à ces disputeurs et insulteurs du peuple, qui d'avance ressemblent tant aux Cyniques [1] ; à ces princes

1. Dümmler (*Chron. Beiträge*, p. 8-15) croit que Platon vise ici surtout Isocrate et spécialement son *Panégyrique* ; 498 e peut s'appliquer à tous les émules de Gorgias, mais Isocrate en était le plus marquant. Il prendra même pour lui le mot sur les disputeurs (500 b) et y répondra dans l'*Antidosis*, 260 et suiv. Cf. Adam, *ad loc.*

philosophes enfin, suprême espoir que nous imaginerions incarné peut-être dans le jeune Denys, si ce n'était là une anticipation risquée sur un avenir probablement lointain. En tout cas, si Platon vint pour la première fois à Syracuse le cœur plein, comme dit la *Lettre VII*, de telles pensées sur l'alliance nécessaire de la force et de l'idée et sur sa réalisation possible par le chef ou l'héritier d'un gouvernement absolu, la conquête qu'il fit à cette cour en gagnant à ses rêves le jeune Dion, beau-frère de Denys Ier, ne pouvait que renforcer sa foi. Au moment où il rédige ce sixième Livre de la *République*, le dilemme « Ou les philosophes devenant rois ou les rois devenant philosophes », logiquement né du développement de sa pensée à partir au moins du *Gorgias*, se colore nécessairement des espoirs entretenus par cette conversion d'un prince, sinon héritier, du moins parent, auxiliaire et ami d'un tyran. Le roi ou tyran devenant philosophe simplifie le passage du désordre à l'ordre, car lui seul fera sans peine et sans délai l'épuration nécessaire, et livrera tout de suite aux législateurs cette *tabula rasa* sur laquelle ils doivent écrire (501 a). Mais il n'est, en tant que tyran ou roi, qu'un transmetteur. Les agents durables du salut sont les philosophes, que nous verrons, après une longue formation théorique et pratique, passer tour à tour de la contemplation du Bien au gouvernement actif de la cité.

L'éducation des gouvernants. L'idée du Bien.

Nous avons déjà parlé du choix des gouvernants et des épreuves qu'ils devraient subir, mais nous ne l'avons fait alors que d'une façon enveloppée, car nous avions peur de prononcer le mot qu'il a bien fallu dire enfin : nos gardiens les plus parfaits doivent être autant de philosophes. Ils seront peu nombreux, vu l'alliance rare que nous en exigeons et que Platon décrira si souvent : un esprit vif et brillant dans une âme calme et ferme (*Rép.* 503 b/d ; *Théét.* 144 a/b, 194 e et suiv. ; *Politique* 306-310). Sur la formation des caractères, nous avons dit alors ce qu'il fallait. Reste la formation supérieure de l'esprit : elle se fera par une série échelonnée d'études, par *un grand circuit*, qu'il n'est point en notre pouvoir d'abréger pour nos futurs gouvernants (504 b/d).

Où donc doit les mener ce grand circuit ? A quelque chose

de plus haut encore que les vertus décrites par nous et la justice qui les couronne, à une science suprême et qui cependant n'est pas inconnue aux auditeurs de Socrate : la science du Bien. Il leur a dit souvent « que cette Forme ou Idée du Bien est l'objet le plus indispensable à connaître, celui sans lequel aucune chose, juste ou autre, ne peut servir à rien ». On peut suivre, en effet, la notion de cet *unum necessarium* à travers les dialogues platoniciens : dans *Charmide*, où la suprême condition du bonheur est la science du bien et du mal (174 b/d) ; dans *Lachès*, où cette science constitue la vertu tout entière (199 d/e) ; dans *Gorgias*, où l'on montre que le but de la vie ne peut être découvert et assuré que par une science, que ce but est le bien, identique au bonheur, que le bien est fin, parce qu'il est essence, ordre, harmonie, loi d'existence comme d'action (cf. 503-505) ; dans *Euthydème*, où l'on met au-dessus de toutes les sciences, même de la science royale ou politique, même d'une science qui nous rendrait immortels, celle qui nous apprend à quelle fin les utiliser (288 b-290 d). Socrate répète donc ici : à quoi nous servirait de tout posséder et de tout savoir, s'il nous manquait de posséder et de savoir le Bien ? (505 b).

Comment définir ce Bien ? Par l'intelligence, comme le veulent les délicats ? Mais ils sont obligés, au bout du compte, de dire que cette intelligence est l'intelligence du Bien. Par le plaisir ? Ses partisans sont contraints d'avouer qu'il est parfois mauvais. Les lecteurs de Platon connaissaient, en effet, cette insuffisance de la science purement formelle par *Charmide* (169 c-172 a) ; cette insuffisance du plaisir par *Protagoras* (351 c/d) et par la longue discussion de Socrate avec Calliclès dans *Gorgias* (495 a/500 a) [1]. Socrate a raison de dire que nous ne pouvons nous définir adéquatement le Bien, puisque toute note qui sert à le définir l'implique. Cependant il est la fin vers laquelle toute âme est tendue, l'objet que rien

1. Adam a raison : les partisans du plaisir sont pris ici en bloc, c'est le vulgaire ; et les délicats sont tous ceux qui, comme Socrate et ses disciples, Platon en tête, veulent que l'esprit, et non les sens, règle notre vie. Nous retrouverons, dans le *Philèbe* (31 b-59 d), la discussion sur la vie bonne et la part qu'on doit faire, dans le mélange qui la constitue, à l'intelligence d'abord, puis aux plaisirs les plus purs.

ne remplace ni ne supplée. Comment alors accepterions-nous que les chefs de notre cité l'ignorent ? Que faire donc ? Impuissants à le définir exactement, incapables même de l'étudier par la méthode approchée qui nous a servi jusqu'ici, mais nous refusant à émettre sur sa nature de simples opinions, nous prendrons un biais et, au lieu de le considérer directement, nous considérerons son rejeton : le Soleil (506 e).

Rappelons-nous, en effet, l'opposition que nous avons si souvent établie entre les multiples beautés et bontés que nous présentent les choses, et l'unique Beau en soi, l'unique Bien en soi, où notre pensée voit l'essence même du Beau ou du Bien. Les premières sont perçues par nos sensations ; des autres, nous n'avons qu'une intuition intellectuelle (νόησις). Or, parmi nos sensations, la vision est privilégiée, car le divin artiste a fait pour elle plus de frais que pour les autres. Entre l'ouïe et l'objet sonore, dit curieusement Platon, il n'y a besoin d'aucun intermédiaire, alors que, de l'objet coloré à l'œil, aucune relation efficace n'aurait lieu sans la lumière qui les unit[1]. D'où vient cette lumière, qui seule donne à nos yeux la puissance de voir, comme aux objets colorés leur visibilité, sinon de l'astre divin ? De ce foyer puissant notre œil est un reflet : ni lui ni sa vision ne sont des soleils ; ils sont seulement, de tous nos organes et de toutes nos sensations, les plus semblables au soleil, et c'est de lui qu'ils tiennent toute leur efficace, c'est par sa propre lumière qu'ils le perçoivent lui-même. Or, le soleil n'est à son tour qu'une image : il est le fils que le Bien engendre à sa ressemblance, et le rôle qu'il joue dans le monde sensible à l'égard de la vision et de ses objets, le Bien l'exerce dans le monde intelligible, étant source d'intelligibilité pour les essences et d'intellection pour notre pensée. Ainsi la réalité même des essences, faite de cette intelligibilité, et notre science ou notre intelligence, intuition de ces intelligibles, si semblables qu'elles soient au Bien, sont loin d'être le Bien

1. Sur la théorie platonicienne de la vision, cf. Beare, *Greek Theories of elementary cognition*, Oxford, 1906, p. 42-56, et A. Rivaud, éd. du *Timée*, Paris, 1925, Notice, p. 104 et suiv. ; 45 b-46 c, 67 c-69 a. Pour une traduction du fragment de Théophraste sur les théories de la sensation, P. Tannery, *Science Hellène*, 2e éd. 1930, p. 348-380.

lui-même. Le soleil, en effet, donne aux choses de ce monde non seulement leur visibilité, mais encore leur naissance, leur croissance, leur nourriture, alors que lui n'a point de naissance. Disons pareillement que le Bien donne aux choses intelligibles non seulement d'être intelligibles, mais encore d'exister et d'être, alors que lui n'est pas un être et se place au-dessus de l'être en dignité et en puissance (509 b).

Faut-il, avec Glaucon, nous étonner de ces hauteurs « hyperboliques » où Platon nous élève? Il fait ici même, ne l'oublions pas, acte de réformateur et d'éducateur politique. Il construit la cité, choisit ses gardiens, distingue parmi eux les futurs gouvernants, se préoccupe de leur donner une formation supérieure, spécialement adaptée à leur fonction. Il veut, avant tout, qu'ils sachent pour quelle fin ils gouverneront, à quel but suprême ils devront sacrifier non seulement leurs intérêts et leurs attachements les plus naturels, mais jusqu'aux pures joies d'une contemplation intellectuelle inentravée. Cette fin doit les tenir par toutes leurs fibres et synthétiser toutes les tendances de leur esprit. Leur montrer qu'elle tient ainsi suspendue toute existence, que vers elle monte tout ce qui, dans notre monde, fait effort pour durer, vivre ou connaître, et tout ce qui, dans un monde supérieur, sert de modèle et de loi permanente à cet effort éphémère, n'est-ce pas rendre cette fin à la fois plus rationnelle et plus sacrée? Or, c'est ici l'essentiel. Si on se contente de leur dire qu'elle est proprement indéfinissable, sans leur indiquer par quelles notions plus précises pourrait se déterminer son contenu, c'est d'abord qu'il faudrait pour cela une étude expresse, conduite d'une façon technique : l'ordre et l'harmonie du *Gorgias*, la mesure, la proportion parfaite du *Philèbe*, le Tout divin du *Timée*, des *Lois*, du *Sophiste* même, servent tour à tour, chez Platon, à définir ou figurer ce Bien, strictement indéfinissable. Qu'il soit transcendant, supérieur même à l'être et, par suite, ne soit pas un être, n'est-ce pas logique, puisqu'il est source et fin de tout être? Cependant il est, puisqu'il agit : il est un efficient à sa manière, qui est la plus haute, car, pour Platon comme pour Aristote, la fin seule est proprement efficiente, et le Tout n'est pas simple résultante des parties, mais leur cause. Aussi le Bien est-il appelé, ici même, ce qu'il y a de plus éclatant dans l'être (518 c, 532 c), ce qu'il y a de plus bienheureux dans l'être (526 e), ce

qu'il y a de plus excellent parmi les êtres (532 c) [1]. Si enfin Platon n'exalte ici que les caractères formels du Bien, son universalité, sa trancendance idéale, sa réalité suprêmement agissante, rappelons-nous que son contenu positif et topique est fourni aux gouvernants par toute la réalité sociale dont ils ont la charge, et qu'il importait surtout de relever et sanctifier cette réalité sociale en la suspendant et l'exhaussant jusqu'à la plus haute des réalités intelligibles. Le programme d'éducation des gouvernants est un programme d'ascension continue vers le Bien. Si transcendant que soit le terme de cette ascension, si intellectuelles et si techniques parfois qu'en puissent paraître les démarches, elle demeure toujours animée de cet esprit noblement pratique : s'instruire pour contempler, contempler pour agir [2].

La conversion et ses degrés. La ligne.

Deux images nous feront comprendre ces oppositions et ces correspondances entre le monde visible et le monde intelligible. Soit d'abord une droite quelconque ; divisons-la en deux segments inégaux, puisque l'un, qui représentera le monde visible, est de beaucoup inférieur en valeur à l'autre, représentant le monde invisible (509 d). Divisons maintenant chacun de ces segments suivant la même raison. Nous distinguerons ainsi, dans le monde visible, d'une part les images, ombres, reflets des eaux et des surfaces polies ;

1. *Gorgias*, 503 d-505 : le Bien est fin parce qu'il est forme, ordre constitutif et loi de structure, expression achevée d'une réalité ou d'une nature ; c'est cela que cherche à réaliser tout créateur, peintre, architecte, constructeur (et c'est ce que réalisera le Démiurge dans le *Timée*). La gradation εἶδος, τάξις, κόσμος est ici savamment agencée. Bien général et bien propre sont ainsi définis, et l'un comme l'autre inclus plus loin (508) dans l'égalité géométrique, synonyme et fondement de l'ordre. Sur l'échelle finale des biens dans le *Philèbe* (66 a/d) et la définition du Bien par les trois termes beauté, mesure, vérité, cf. A. Diès, *Autour de Platon*, p. 385-399 ; sur les rapports du Bien au Démiurge, ou bien au Tout du *Timée* (*passim*), des *Lois* (821 a et 903 b/c), du *Sophiste* (248 e-249 d), cf. *ib.*, p. 537-570 et p. 583/5.

2. Sur le caractère hautement pratique de l'Idée du Bien dans la *République*, cf. P. Shorey, *Unity*, p. 16 et suiv., *Idea of Good*, p. 196/7, 216/7, 228.

d'autre part, les originaux, qu'ils soient des animaux, des plantes ou des objets fabriqués. Nous dirons alors que l'image a autant, c'est-à-dire aussi peu, de vérité par rapport à l'original, que l'objet de l'opinion en a par rapport à l'objet de la science. Si nous transportons au segment intelligible la même division et le même rapport, nous aurons encore, d'un côté, des images et, de l'autre, des objets purs. Un certain emploi des images, en effet, est encore indispensable dans les premières sciences rationnelles que nous rencontrons : les sciences mathématiques. Elles ont pour véritable objet l'invisible, mais ne peuvent raisonner sur lui qu'en le rendant visible par un artifice et une suppléance : la géométrie, par exemple, traite du triangle en soi et du cercle en soi, du rectangle en soi et de sa diagonale, et cependant, pour suivre plus facilement les opérations tout idéales qu'elle pratique sur eux, leur substitue, dans une intuition sensible, les grossières approximations que lui en offrent les corps ou qu'elle dessine et fabrique elle-même. Les sciences mathématiques ont encore une autre infériorité : ces réalités purement rationnelles qu'elles étudient, elles ne les traitent pas rationnellement jusqu'au bout, elles ne s'en rendent pas totalement raison. Arithmétique et géométrie, par exemple, commencent par se donner leurs objets avec leurs propriétés essentielles et leurs lois fondamentales, mais de quel droit font-elles cela? elles ne s'en inquiètent pas. Elles les supposent donnés, elles les postulent, et leurs positions fondamentales ne sont pas ainsi des points de départ justifiés, des fondements et des bases véritables, mais des postulats et des hypothèses. Partant de ces hypothèses initiales, elles vont de déduction en déduction, par une démonstration rigoureuse, jusqu'aux conclusions qu'elles cherchaient, mais, tout le long du chemin, elles se sont appuyées sur des images tout en raisonnant sur des objets purement rationnels, et, avant de se mettre en chemin, n'ont pas su remonter au delà des hypothèses pour les supprimer et leur substituer un principe absolument indiscutable (511 a).

Ce qu'elles ne peuvent faire, une autre science le fait, qui, elle, est rationnelle jusqu'au bout : c'est la Dialectique. Si elle part, elle aussi, d'hypothèses, ce n'est plus en les acceptant telles quelles comme évidentes pour en déduire immédiatement les conséquences, mais en les regardant comme

hypothèses, comme points de départ et tremplins d'une vérification régressive, qui, remontant de condition en condition, parvient enfin au principe qui ne suppose plus de condition et qui, fondé en lui-même, engendre et justifie tout le reste. Alors, le principe une fois saisi, elle en redescend, par une déduction continue, de conséquence en conséquence jusqu'à la conclusion dernière. Mais, qu'elle monte ou descende, elle opère tout le long du chemin sur des objets purs, c'est-à-dire qu'elle raisonne uniquement sur des Formes intelligibles ou Idées, et, sans jamais se servir d'images pour soutenir ses intuitions ou ses raisonnements, part des Idées, chemine d'Idées en Idées, et aboutit finalement à des Idées (511 c).

Faisons comme Glaucon : de ce programme ambitieux que Socrate assigne à sa dialectique, comprenons au moins le résultat immédiat, qui est de mettre, au-dessous de l'intuition intellectuelle (νοῦς), mais au-dessus de la connaissance sensible (opinion, δόξα), l'espèce intermédiaire de connaissance que constitue la « pensée moyenne » ou connaissance mathématique (διάνοια)[1]. La connaissance sensible s'attache ou bien aux choses elles-mêmes, et elle s'appelle alors *croyance* (πίστις), — ou bien seulement à leurs images, et elle s'appelle *imagination* (εἰκασία). Comparées l'une à l'autre, la première a naturellement plus de droit au titre de connaissance, droit provisoire d'ailleurs, et qui ne vaut qu'aussi longtemps que le domaine sensible est seul envisagé ; la seconde, relativement à cette science provisoire, n'a qu'une pure valeur d'opinion. Or, la pensée moyenne ou διάνοια n'opère sur les intelligibles qu'à travers des symboles sensibles ; elle est donc, relativement à l'intuition directe des intelligibles, quelque chose comme une connaissance par images et, comparée à cette science parfaite, prend ainsi valeur d'opinion. L'introduction de cette pensée moyenne ou *entendement* a comme résultat d'accuser davantage l'éminente dignité de l'intellection pure et des réalités ou Idées qu'elle saisit, et de rendre plus trans-

1. Je dis « pensée moyenne » et non pas « connaissance discursive », parce que ce dernier terme est trompeur, la dialectique elle-même n'étant encore pleinement intuitive qu'à son terme : progressant, si l'on veut, d'intuitions partielles en intuitions plus larges, elle est encore, en cette mesure, discursive.

cendante encore et plus lointaine, si possible, l'Idée du Bien qui les domine, les éclaire et les engendre.

La caverne.

Plus populaire que l'image de la ligne et de ses segments proportionnels, l'image de la caverne [1] est aussi plus mouvante : elle montre d'une façon saisissante la hiérarchie des valeurs et l'effort tragique des ascensions successives (514 a-521 b). Nous avons, comme Platon, souvent admiré le théâtre des marionnettes. Transposons ce théâtre, de façon que les spectateurs tournent le dos aux poupées et à leur manieur invisible, et voient les mouvements des poupées projetés sur une toile en face d'eux : il suffit, pour cela, d'une source lumineuse convenablement placée derrière le manieur. C'est ce que fait Platon : il allume un feu sur une hauteur, remplace le manieur et ses marionnettes par des gens qui vont et viennent portant des statuettes sur leurs épaules, prend comme toile le fond d'une caverne et, comme spectateurs, des gens qui sont enchaînés là depuis leur naissance, face au fond, sans pouvoir tourner la tête en arrière ; interpose enfin, entre les porteurs et la caverne, un mur assez bas pour laisser entrer la lumière, assez haut pour que les statuettes seules émergent et soient projetées. Comme les prisonniers n'ont jamais vu le vrai jour et les réalités qu'il éclaire, ils prendront invinciblement les ombres pour des êtres et les voix des porteurs pour les voix de ces êtres. Ce sera pour eux le monde : ceux d'entre eux qui sauront le mieux observer les ombres et leurs fréquences respectives sauront aussi prédire leurs réapparitions et leurs mouvements ou leurs gestes probables, on les admirera et les honorera de toutes manières. Leur dire qu'il y a un autre monde, que cet autre monde est le seul vrai, c'est dangereux : ils rient d'abord et puis se fâchent. Même si l'on en a délié quelques-uns pour les tourner vers la clarté, les faire

1. Sur cette allégorie, cf. P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930, p. 101/5 (différences entre l'allégorie et le mythe, bibliographie de la question) ; pour les correspondances entre l'allégorie et la doctrine, Adam, *ad loc.* et p. 156-163, Raeder, *Platons Phil. Entw.*, p. 227 ; pour les origines de l'image, F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, London, 1912, p. 435-441 (les cérémonies d'initiation), Frutiger, *op. cit.*, 262/5, A. Diès, *Guignol à Athènes* (Bull. de l'Assoc. G. Budé, 14/15, 1927, p. 6-19 et 38-46).

regarder les statuettes ou le feu lui-même, les traîner enfin par la pente escarpée jusqu'au grand jour où luit le vrai soleil, un tel voyage est si pénible, ce qu'ils racontent une fois redescendus est si incroyable, et leur maladresse à se réadapter aux réalités de la caverne est si ridicule, que leurs compagnons de chaînes sont tout prêts à tuer le premier prétendu sauveur qui voudra les entraîner à leur tour (517 a).

Ils ont pu, en effet, tuer Socrate, mais la vérité reste, et ceux-là seuls la contempleront qui auront fait courageusement l'ascension. Il y faut, d'ailleurs, une progression prudente : aux yeux fragiles de ces rescapés, on montrera d'abord les ombres des objets, puis leurs reflets dans les eaux, puis les objets eux-mêmes ; on les habituera aux clartés nocturnes du ciel avant de les faire regarder le grand jour, et c'est en dernier lieu seulement qu'ils pourront fixer le soleil lui-même, non plus en image ou en reflet, mais à sa place et tel qu'il est, source de lumière et d'existence pour toute réalité d'ici-bas. On a compris que la caverne, c'est notre monde ; que le feu qui l'éclaire de loin est le soleil visible, et que notre science et toute notre vie ne sont que jeux d'ombres illusoires. La pénible remontée vers le jour, c'est l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, et le soleil qui éclaire ce lieu supérieur, c'est l'Idée du Bien. Cause de toute rectitude et de toute beauté, ce Bien engendre, dans le visible, la lumière et son foyer, et, dans l'intelligible, la réalité connaissable aussi bien que l'Intellect qui la perçoit. Ainsi l'âme ne reçoit pas la science comme une chose que l'on introduit en elle du dehors, elle n'a qu'à se détourner tout entière des ténèbres vers la région lumineuse, pour fixer sa puissance innée de vision intellectuelle vers l'être et vers ce qu'il y a de plus éclatant dans l'être, le Bien. Alors elle est si totalement éclairée, si pleinement satisfaite, que les privilégiés qui parviennent à cette contemplation ne souhaitent que de s'y établir à demeure, libérés pour toujours des soucis et des devoirs humains. Ils sont d'ailleurs si ridicules lorsqu'ils s'y rappliquent tout d'abord et que, les yeux encore éblouis des splendeurs d'en haut, ils ont à se débattre, dans l'ombre menteuse des tribunaux, contre de vains semblants de justice ! Cette aversion du sage pour le monde, cette infériorité du sage devant les habiles de ce monde, Platon ne les proclame pas seulement ici. Nous retrouverons, groupés dans le large

tableau que brosse le *Théétète* (172 c-177 c), tous les traits où se marque cette opposition. Mais Platon les disperse intentionnellement un peu partout dans la *République* : les sarcasmes de Thrasymaque dans le Livre I, la comparaison du juste et de l'injuste dans le Livre II, la supériorité apparente des méchants dans les débats judiciaires et leur infériorité devant les amis du Bien, dont ils n'ont pas en eux le modèle (III, 409), la discussion sur l'utilité des philosophes au Livre VI, l'élévation du sage au-dessus du cercle étroit de la cité et l'abstention où il se réfugie pour échapper à la fois aux menaces et à la contagion de ce monde (496), tout cela sert à maintenir à travers le dialogue une continuité de ton. La cité de Platon n'est pas de ce monde, il nous l'a dit tout au long de la *République*, mais l'*Apologie*, le *Gorgias*, le *Phédon*, le *Banquet* ne prêchent-ils pas la même aversion à l'égard du monde tel qu'il est, la même conversion vers un monde plus juste ou plus beau ? Cependant, c'est dans notre monde à nous, dans le monde des hommes, que Platon entend réaliser le plus qu'il pourra de la cité parfaite, et, s'il veut que ses philosophes montent vers le Bien absolu et s'arrêtent à le contempler, il ne veut pas qu'ils y trouvent seulement la joie de leurs esprits, mais aussi « la règle de toute vie publique ou privée » (517 c). Ignorer le Bien serait manquer de cette règle, s'attarder à le contempler serait la rendre inutile. Platon écarte du gouvernement aussi bien les purs méditatifs que les « charnels » inéclairés. Formés pour la cité par la cité, ses philosophes à lui n'ont plus le même droit d'abstention qu'avaient les rares sages qui se formaient tout seuls contre l'exemple et contre le gré d'un État corrompu. La cité peut donc exiger que, pleins de la clarté contemplée, ils redescendent, et s'en servent pour mieux se guider eux-mêmes et mieux guider leur peuple. Ce n'est pas pour leur seule jouissance qu'on les a faits « rois de la ruche », c'est pour qu'ils soient des éclaireurs et des « assembleurs[1] ». Ils quitteront donc à tour de rôle ces hau-

1. Cf. 520 a ἐπὶ τὸν ξύνδεσμον τῆς πόλεως — 520 b ὥσπερ ἐν σμήνεσιν ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας, et comparer le rôle unitif du royal tisserand dans le *Politique*, 306 a *ad fin.*, l'impuissance des cités imparfaites à engendrer ce roi de la ruche (301 e ; pour cette image, cf. Xén. *Cyrop.*, V, 1, 24 et suiv.).

teurs divines de l'intelligible et s'appliqueront de gré ou de force au gouvernement. N'avons-nous pas déjà déclaré que la cité la mieux gouvernée serait celle où le gouvernement serait le moins brigué ? Plus de mendiants qui viennent s'enrichir au pouvoir, mais de vrais riches, les riches de sagesse, que l'on arrache à leur loisir pour les contraindre à un service (521 b).

3. — *L'échelle des sciences et la dialectique.*

L'état des mathématiques grecques au temps de Platon.

La tradition nous parle de certains privilégiés qui sont montés de l'Hadès vers le séjour des dieux : une telle ascension vers la lumière, voilà ce qu'est la vraie philosophie, la seule qui convienne à nos futurs gouvernants. Demandons-nous donc quelles sciences, par ailleurs utiles à des guerriers, auront le pouvoir d'éveiller leurs pensées, de l'attirer vers les hauteurs et de la soutenir dans cet envol continu vers l'éclatante réalité de l'Être. Ne parlons plus, pour cela, des disciplines auxquelles nous les avons déjà soumis : la gymnastique a pour objet le corps éphémère, la musique établit dans l'âme des gardiens une harmonie, non pas une science. Parlons moins encore des techniques : elle sont mécaniques et bornées, et nous voulons des disciplines d'une portée universelle. Cherchons-les plutôt dans la série échelonnée que forment les sciences suivantes : arithmétique ou théorie du nombre, géométrie, stéréométrie, astronomie, harmonie.

Le mot μαθήματα couvre encore, chez Platon, toutes les disciplines capables de former l'homme, puisque, nous le voyons ici-même, elles désignent, à côté de nos « sciences exactes », les arts techniques ou mécaniques, et des arts libéraux comme la musique et la gymnastique. Mais, parmi ces μαθήματα, il donne, sinon la première place, du moins une place privilégiée, aux sciences que l'on devait bientôt appeler plus spécialement les *mathématiques* [1]. Ce n'est pas ici le lieu de rele-

1. Sur les rapports de Platon avec les mathématiques et sur l'histoire des mathématiques avant Platon, la bibliographie est trop grosse pour que je l'établisse ici. Voir plus spécialement C.-A. Bretschneider, *Die Geometrie und die Geometer vor Euklides*, Leipzig,

ver, dans les dialogues précédents, les appels passagers qu'il fait à l'une ou l'autre de ces sciences, encore que ces exemples jetés au cours de la conversation socratique nous soient d'ordinaire de précieux témoins sur l'état des connaissances générales à cette époque. Mais l'importance accordée dans le *Gorgias* à l'égalité géométrique, au calcul analogique ou proportionnel, à la sûreté des raisonnements qui s'y appuient,

1870. — Allman, *Greek Geometry from Thales to Euclid*, Dublin, 1877. — B. Rothlauf, *Die Mathematik zu Platons Zeiten und seine Beziehungen zu ihr*, Iena, 1878. — P. Tannery, *L'éducation platonicienne*, Revue philos., 1880/1, cf. *Mémoires Scientifiques*, VII, p. 1-102 ; toute la série d'articles reproduits dans *Mém. Sc.*, I-III (*Sciences Exactes dans l'Antiquité*) ; *La Géométrie Grecque*, 1887 ; *Recherches sur l'Histoire de l'Astronomie Ancienne*, 1893. — H. Zeuthen, *Die Lehre von den Kegelschnitten im Alterthum*, Kopenhagen, 1886 ; *Geschichte d. Mathematik im Altert. u. Mittelalter*, Kop., 1896, tr. fr. par J. Mascart, Paris, 1902. — G. Loria, *Le Scienze esatte nell' antica Grecia*, Modena, 1893 et suiv. (résumé en fr. *Hist. d. sc. math. dans l'ant. hellén.*, Paris, 1929). — M. Cantor, *Vorlesungen über Gesch. d. Math.*, I, Leipzig, 1894. — G. Milhaud, *Leçons sur les origines de la science grecque*, 1895 ; *Les Philosophes géomètres de la Grèce, Platon et ses prédécesseurs*, 1900.— A. Sturm, *Gesch. d. Mathematik*, Leipzig, 1911 et suiv. — E. Hoppe, *Mathem. u. Astronomie im klass. Altertum*, Heidelberg, 1911. — Th. Heath, *Aristarchus of Samos* (*a History of Greek Astronomy before Aristarchus*), Oxford, 1911 ; *A History of Greek Mathematics*, I. *From Thales to Euclid.*, ib., 1921 ; *A Manual of Gr. Mathematics*, *ib.* 1931. — J. Heiberg, *Naturwissenschaften u. Mathematik im Klass. Altertum*, Leipzig, 1912-1920. — L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Paris, 1912. — A. Reymond, *Histoire des Sciences exactes et naturelles dans l'antiquité Gréco-Romaine*, Paris, 1924, surtout le clair exposé sur les principes et les méthodes, p. 102-172. Voir les articles généraux dans *Dict. d. Antiq.* et dans *RE*, et, dans celle-ci, les articles biographiques. Sur la science orientale, A. Rey, *La Science orientale avant les Grecs*, Paris, 1930. Sur la science « pythagoricienne », E. Frank, *Plato u. die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923 ; — Eva Sachs, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico*, diss. Berlin, 1914 ; *Die fünf platonischen Körper zur Gesch. d. Mathem. u. d. Elementarlehre Platons u. der Pythagoreer* (*Philol. Unters.*, XXIV), Berlin, 1917. — La nouvelle revue *Quellen u. Studien zur Geschichte der Mathematik*, éditée par Neugebauer, Stenzel et Töplitz, Berlin, 1929 et suiv., entend couvrir tout ce domaine.

est déjà bien autrement notable. Le *Ménon* fonde sa preuve de la réminiscence sur la spontanéité de l'imagination mathématique chez un jeune esclave sans culture, et prend comme exemple l'incommensurabilité de la diagonale par rapport au côté du carré. Il emprunte aux géomètres leur raisonnement hypothétique, et l'illustre par cette méthode de construction plane des aires sur une droite déterminée, qui préludait à la théorie plus savante des sections coniques. Dans le *Phédon*, c'est à l'aide surtout de notions mathématiques, le grand, le petit, l'égal, que se précise la formule de la théorie des Idées, et c'est encore par une transposition de la méthode hypothétique des géomètres qu'elle assure au besoin ses positions successives et sa certitude fondamentale[1]. La pensée de Platon est donc depuis longtemps familière avec les résultats, les problèmes et les méthodes de la mathématique contemporaine, et, depuis longtemps, les effleure volontiers au passage ou les utilise de façon profonde et délibérée. Mais c'est ici que, préoccupée de donner aux futurs chefs de la cité une éducation supérieure appropriée, elle va définir exactement quels services elle entend demander pour cette fin aux sciences mathématiques, et quelle liberté ou plutôt quelle maîtrise elle revendique à leur égard.

L'histoire de la science grecque avant Platon est loin d'être faite et, pour les mathématiques en particulier, ce sont encore les dialogues mêmes de Platon qui fournissent souvent les plus sûres bases d'inférences. Nous commençons aujourd'hui à nous libérer de la trop facile et trop longue confiance accordée aux panégyristes et aux hagiographes du Pythagorisme primitif et à regarder comme des découvertes de l'époque platonicienne ou de l'époque immédiatement antérieure ce que les dialogues platoniciens célèbrent en fait comme des nouveautés. Philolaos n'est, pour le *Phédon*, qu'un prêcheur d'observances et d'espérances orphiques, et nous savons aujourd'hui que le fameux traité *de la Nature*, seul témoignage écrit de l'antique doctrine pythagoricienne et prétendue source du *Timée*, n'est qu'une fiction littéraire.

1. Pour les détails sur les dialogues, cf. Rothlauf, p. 19-74. Voir *Gorgias*, 465 c, *Ménon*, 82 b-86 c (la diagonale), 87 a et suiv. (la méthode hypothétique), *Phédon*, 100 e-101 c (les essences), 101 c-102 a (la méthode); cf. L. Robin, Notice (éd. 1926, p. LI).

Il serait pourtant dangereux d'aller trop loin dans cette réaction, de ne pas voir que la mystique des nombres, caractéristique du plus vieux Pythagorisme, suppose ou entraîne facilement des recherches dont les résultats au moins servent directement la science[1]. D'autre part, le fait que, dès le début de la seconde moitié du ve siècle, apparaît un manuel de mathématiques, les *Éléments* d'Hippocrate, témoigne d'un trésor de connaissances bien assurées et qui n'attendaient plus que d'être assemblées et coordonnées pour devenir à la fois une source de culture générale et une base de recherches ultérieures[2]. Une assez longue période de tâtonnements et de progrès plus ou moins dispersés a donc précédé cette floraison. Tant de mains et d'esprits y furent à l'œuvre! Marins, arpenteurs, bâtisseurs et techniciens de tous genres, qui appliquent, raisonnent, étendent les connaissances empruntées à Babylone et à l'Égypte; sectes réformatrices qui trouvent, dans la contemplation du nombre, une des sources les plus divines de l'ordre intellectuel et moral; philosophes d'Élée, qui créent les formes essentielles de la pensée logique et tout de suite soumettent à leur critique

1. Ce redressement a été surtout l'œuvre de Sachs, puis de Frank, utilisant et prolongeant Tannery. Voir spécialement, dans Frank, sur les mathématiques pythagoriciennes, les appendices XV et XVI (p. 222-236); sur les fragments dits de Philolaos, l'appendice XX (p. 263-335). Frank attribue cette invention à une fiction littéraire de Speusippe, peut-être à tort, mais il a démontré définitivement l'inauthenticité (de l'aveu de C. Ritter, C. Bursian's *Iahresbericht*, Bd 225 (1930), p. 155 et suiv., qui le loue avec raison d'avoir ainsi mis en lumière le rôle d'Archytas comme centre « des savants dits Pythagoriciens », mais croit que la distinction entre mathématiciens et acousmatiques a dû exister dès le début). Frank reconnaît lui-même (p. 75) que la doctrine authentique de Pythagore a dû originellement avoir cette tendance à la mystique des nombres; sans quoi, on ne saurait comprendre comment l'interprétation scientifique postérieure s'y est rattachée.

2. Sur Hippocrate de Chios (fl. 450-400), cf. Tannery, *Géom. Gr.*, p. 108-120 et ses articles dans *Mém. Sc.*, I-III; Björnbo, dans *RE*, VIII 2 (1913), col. 1780-1801. Ses *Éléments* furent les premiers; sur leur contenu (probablement Euclide I-IV et VI), col. 1783/5. Aucun rapport avec les Pythagoriciens, malgré Jamblique *de comm. math. scientia*, éd. Festa, 77, 18 (*Géom. gr.*, p. 109 — Rudio, Bibl. mathem., VIII, 3 (1907), p. 308).

les concepts fondamentaux de la science, temps, espace, mouvement, continuité et division ; mécanistes et atomistes, qui expliquent tout le visible par la figure, l'ordre et la disposition d'éléments invisibles ; Anaxagore, qui substitue aux minima insécables des atomistes la loi de division et composition infinies, et soumet leur Nécessité à la prévision de l'Esprit ; inventeurs anonymes, dont les trouvailles accumulées constituent peu à peu ce premier *corpus* de géométrie plane et d'arithmétique élémentaire qu'Hippocrate va rassembler. La seconde moitié du ve siècle voit l'éclosion des découvertes[1]. Oenopide, qui découvre vers 450 l'obliquité de l'écliptique, s'occupe en géométrie de problèmes très élémentaires, mais, quand les Pythagoriciens ont constaté l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré, la notion d'irrationnelle apparaît, dans ce premier exemple, comme une étrangeté d'abord déconcertante. Elle devient extraordinairement féconde, lorsque Théodore de Cyrène, entrant dans cette piste neuve, étudie les racines de 3, 5, etc. jusqu'à 17, et que son jeune élève Théétète découvre qu'il y a des grandeurs dont les carrés eux-mêmes ne sont pas rationnels. Il généralise ainsi la notion d'irrationnelle, en classe les espèces, et fonde la théorie des incommensurables telle qu'elle sera exposée dans le Livre X d'Euclide. La vieille théorie des proportions, qui ne connaissait que des rapports exprimables

1. Sur cette éclosion de découvertes, Frank, p. 71. Sur Œnopide, Tannery, *Géom. gr.*, p. 86/9 (il résout les 2 problèmes : « Abaisser, d'un point donné, une perpendiculaire sur une droite donnée. Construire un angle égal à un angle donné, le sommet et un côté de l'angle à construire étant donnés »). Sur la découverte et le développement de la théorie des irrationnelles, Tannery, *Géom. gr.* (p. 100 et *passim*) et *Mém. Scient.*, III, p. 85-89 (rôle de la musique grecque dans ce développement) ; Milhaud, *Les Philos. géom.*, p. 159 et suiv. ; E. Sachs, *De Theaeteto*, p. 43-61 ; Junge (Novae symbolae Joachimicae, Halle, 1907, p. 223 et suiv.) ; H. Vogt, Bibl. mathem., 1908, p. 15 ; 1910, p. 97 ; 1914, p. 9-29 ; H. Zeuthen, *Sur l'origine historique de la connaissance des quantités irrationnelles*, C. R. Ac. d. sc. Copenhague, 1915, p. 333-362. — E. Sachs, *Plat. Körper*, p. 3 et suiv., 32 et suiv. — Platon, *Théétète*, 147 d-148 e, et ma Notice (Paris, 1924), p. 125/8. — Frank, 224-233 et *passim* (théorie des proportions 225/6). — A. Rome, *Bulletin d'Histoire des Sciences*, dans *Revue des Questions Scientifiques*, 1929, p. 258-75 ; 1931, p. 279-305.

numériquement, exigeait une refonte, qu'accomplissent le pythagoricien Archytas de Tarente, contemporain de Platon, et son élève Eudoxe de Cnide.

Les Sophistes ont eu, dans ce développement des mathématiques, un rôle non négligeable[1]. D'après ce que nous dit Platon, ce sont eux qui donnèrent à la « diagonale » son nom ; eux aussi qui, se faisant fort d'enseigner à la jeunesse tout le savoir possible, ont vulgarisé le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique. Au moment où, la géométrie plane constituée en gros, l'effort se tourne vers la « géométrie dans l'espace », nous les trouvons en tête des recherches nouvelles. Pour rendre possible *la division d'un angle dans un rapport donné,* Hippias d'Élis invente la première courbe que l'on ait connue en dehors du cercle. Comme lui, et avant lui, l'auteur des *Éléments,* Hippocrate de Chios, est un professeur ambulant ; dans le problème de la *quadrature du cercle,* il intervient en sophiste, et résout la question par un tour de passe-passe géométrique, car il arrive, par un artifice de style, à faire croire au lecteur non averti que, la quadrature de la lunule une fois obtenue, celle du cercle est réalisée par là-même. De tels jeux supposent une science sûre de ses moyens et, dans le public, une curiosité déjà très informée. D'ailleurs Méton n'apparaît-il pas en 414, dans les *Oiseaux*

1. Le rôle des Sophistes a été trop négligé par Frank. Sur Hippocrate et sa quadrature, Tannery, *Mém. Scient.*, I, p. 45/52, 174/5, 273/5, 353/8, 363/8 ; III, 119-130, et Björnbo pour la bibliographie et la discussion (col. 1787-1800). J'ai adopté dans le texte sa solution, contre Tannery et la plupart des critiques, qui rejettent sur l'incompréhension de Simplicius (ou d'Aristote) les sophismes ou les fautes de la démonstration. Sur Méton, P. Tannery, *Astron. ancienne,* p. 12-13. Sur Hippias d'Élis, art. de Björnbo, *RE,* VIII, 2, col. 1707/11. Sur lui et les Sophistes en général comme professeurs de mathématiques, *Hipp. Maj.*, 285 b/e, *Protagoras,* 315 c-318 d, *Ménon,* 85 b (καλοῦσιν δέ γε ταύτην (la diag.) διάμετρον οἱ σοφισταί). Sur la quadatrice d'Hippias et l'étude générale des courbes, Björnbo, c. 1710, Frank, p. 236/8. Sur la stéréométrie, *ib.* 233/6, Cantor, *Vorlesungen,* p. 194-202, Tannery, *Géom. gr.*. p. 60 (la scénographie), 99-102 etc., et surtout Sachs, *Plat. Körper,* p. 88-119 (textes, p. 9-22), *De Theaeteto* (textes, p. 10-13). Platon n'a pas employé le mot et l'eût rejeté ; cf. *Épinomis,* 990 d, blâmant le mot « géométrie », mais Aristote l'emploie, *Anal. Post.*, I, 13, 78 b 38 (Tannery, *Mém. Sc.*, VII, 10, n. 1).

d'Aristophane, carrant le cercle avec la règle et le compas? Comme la construction plane des aires sur une droite déterminée résout géométriquement nos équations du second degré, ainsi la multiplication du cube résout nos équations cubiques, et le mérite d'Hippocrate est d'avoir ramené le problème de la *duplication du cube* à l'invention de deux moyennes proportionnelles entre le côté et le double de ce côté. Ces deux moyennes, Archytas, Eudoxe et Ménechme les détermineront, peut-être mécaniquement, à l'aide de courbes savantes, et Ménechme, partant de là, imaginera de couper par une section perpendiculaire à une génératrice un cône aigu, droit ou obtus, pour obtenir l'ellipse, la parabole et l'hyperbole. Avec de tels problèmes, on était en plein dans la *stéréométrie,* ou science des solides, qu'Euclide exposera dans ses Livres XI et XIII. Or, cette science avait commencé par les études d'Anaxagore et de Démocrite sur la perspective, excitées par les inventions d'Agatharque en décoration scénique; Démocrite avait peut-être trouvé le premier les volumes de la pyramide et du cône à l'aide de sections parallèles à la base ; en tout cas, nous savons par le scholiaste d'Euclide que, des cinq solides (réguliers) inscriptibles dans une sphère, les Pythagoriciens connaissaient seulement la pyramide, le cube et le dodécaèdre ; c'est Théétète, l'élève de Théodore, qui découvrit l'octaèdre et l'icosaèdre. D'autre part, Suidas nous apprend qu'à ce même Théétète est due « la construction » de ces cinq corps « dits Platoniciens », et les historiens les plus récents sont fondés à le considérer, non seulement avec Tannery comme l'auteur de la substance du Livre XIII d'Euclide, mais comme le véritable créateur de la stéréométrie.

Ainsi, à l'époque où Platon compose la *République*, l'étude scientifique des irrationnelles est, depuis un certain temps, en train de renouveler totalement l'arithmétique et la géométrie, et commence seulement, c'est lui qui nous le dit, de créer une science nouvelle : la stéréométrie. Hippocrate et Hippias ont donné l'élan à l'invention et à la construction des courbes, et de cette recherche naît déjà, avec Archytas, la mécanique mathématique. C'est peut-être au même Archytas qu'est due, en astronomie, la découverte ou du moins l'explication scientifique du mouvement propre des planètes, de

son irrégularité apparente et de l'espèce de spirale qu'il décrit ; en tout cas, l'Athénien des *Lois* avoue ne l'avoir connue que tardivement, et, d'ailleurs, la sphéricité de la terre est elle-même traitée, dans le *Phédon*, comme une nouveauté admirable[1]. Platon ne nous renseigne pas ici sur cette astronomie nouvelle, mais il la met en œuvre, au Livre X, dans le mythe d'Er le Pamphylien, où les indications sur l'ordre et les vitesses relatives des planètes concordent avec celles que donnera le *Timée*. L'astronomie a comme sœur, dit Platon avec les Pythagoriciens, l'harmonie ou théorie de la musique, l'une étudiant les mouvements que perçoivent les yeux, l'autre ceux que perçoivent les oreilles. Mais il y avait alors plusieurs écoles d'harmonie (530 e-531 c). L'une, purement expérimentale, peut-être celle de Démocrite, « mettant les cordes à la torture », cherchait à déterminer les intervalles par l'oreille et la mesure directe et, décomposant, pour ainsi dire, atomiquement les sons, prétendait saisir l'intervalle élémentaire qui sert de mesure à tous les autres. L'autre, celle des Pythagoriciens, « ne regardait pas l'oreille comme supérieure à l'esprit » et, au lieu de vouloir saisir un atome de son, déterminait, par la mesure et le calcul, les rapports numériques auxquels corespondent les intervalles recevables. Là encore, le progrès décisif avait été fait par Archytas, qui, le premier, définit le son comme

1. *Phédon*, 108 c (cf. L. Robin, Notice, p. LV et suiv. ; *Études sur la signification et la place de la Physique dans la phil. de Platon*, 1919, p. 15) ; Frank, p. 184-198. — P. Friedländer, *Platon, Eidos*, Exkurs. I, *Platon als Geograph*, p. 242/69 et art. de Gisinger, *RE* Suppl. IV, 572 et suiv. Sur l'explication du mouvement propre des planètes et le rôle d'Archytas, Frank, 201/5 (cf. Platon, *Lois*, 821 a comparé à *Rép.*, 616 d/e). — A. Rivaud, *Études platoniciennes*, I, *Le système astron. de Pl.* (Rev. d'Hist. de la Philos., II, 1 (1928), p. 1-26). Sur l'harmonie, Frank, p. 150-167, Tannery, *Mém. scient.*, III, p. 225-232 ; A. Rivaud, *Ét. Plat.*, II, *Platon et la musique* (Rev. d'Hist. d. la Philos., III, 1 (1929), p. 1-30 ; ici, surtout p. 5/8). Sur la constitution de la mathématique et en particulier de l'harmonie pythagoricienne en opposition à Démocrite, Frank, p. 222-233 (mais l'attaque de Platon contre les empiristes purs vise une méthode plus qu'un groupe, et Frank y sous-entend trop de précisions). Fragments d'Archytas dans Diels I³ 331/7 et *Nachträge* XXIX.

un mouvement où la hauteur croît avec la vitesse, prouva, par lui-même ou par son élève Eudoxe, que seuls sont consonants les tons dont les rapports sont exprimables en nombres entiers rationnels et constitua la théorie des rapports harmoniques. Mais Archytas menait encore de front les considérations théoriques et l'observation ; ces lois numériques dont il faisait sa recherche, c'étaient celles des harmonies que perçoit l'oreille. Platon l'en blâme, et nous ne cesserons de nous en étonner qu'en revenant à son plan général d'éducation des philosophes et au rôle très défini qu'il y assigne aux sciences mathématiques.

Platon et les mathématiques.

Ces progrès merveilleux qui se continuent surtout depuis la fin du ve siècle, Platon non seulement les connaît, comme nous venons de le voir ; il les admire aussi, les encourage et les dirige. S'il ne nous donne, dans l'occasion présente, aucun renseignement positif sur l'état de l'arithmétique et de la géométrie, s'il n'attire d'abord notre attention que sur une science qui n'a guère encore qu'une existence de désirs et d'efforts (528 a), ne reconnaît-on pas l'animateur précisément à ce trait, que sa sollicitude va surtout à la découverte encore entravée, à la discipline que tout le monde ignore, l'opinion, l'État, les savants mêmes, et qui, bon gré mal gré, veut naître? Comme il déplore cette indifférence, comme il adjure les cités de prendre intérêt à ces progrès de la science, de les diriger et de les promouvoir elles-mêmes ! Car il sait les efforts héroïques des découvreurs isolés, il sait par quels charmes puissants la science à faire tient ses amoureux et au prix de quels sacrifices elle réalise ses lentes avances, mais il connaît aussi combien chercheurs et spécialistes sont rétifs à toute direction étrangère. Il faut pourtant une direction, une vision synoptique et divinatrice : n'est-ce pas un esprit de logique et de méthode qui ordonne, du plus simple au plus complexe, cette série des sciences exactes, arithmétique, géométrie, stéréométrie, astronomie, harmonie, et n'est-ce pas l'exigence même de cet ordre qui, après le premier *accroissement* (du point à la ligne ou au nombre) et le second (de la ligne à la surface), a fait voir que le troisième (de la surface au volume) était délaissé ? (528 c). Comment ne pas reconnaître ici le chef de l'Académie,

non spécialiste lui-même, mais ouvert à toutes les curiosités et à toutes les recherches, et s'efforçant de les promouvoir en les guidant toutes vers un but commun ? Donnerons-nous tort à la tradition[1] qui fait de Platon, réformateur politique et moral, le centre des mathématiciens de son temps ? Il est l'ami d'Archytas de Tarente et, au moins par lui, en relations avec son élève Eudoxe, chef de l'école de Cyzique ; il suit avec passion les efforts du jeune inventeur Théétète, célèbre ses découvertes, les incorpore dans ses œuvres et dédie à sa mémoire un dialogue sur la science. Si, parmi ceux de ses élèves qui se distinguèrent dans les mathématiques, certains ne sont pour nous que des noms, d'autres sont justement célèbres : Ménechme inventa les sections coniques ; Dinostrate appliqua à la quadrature du cercle la courbe inventée par Hippias ; Philippe d'Oponte, l'éditeur des *Lois*, écrivit de nombreux traités sur l'astronomie ; et, sans parler de brillants élèves comme Speusippe, Xénocrate, Héraclide du Pont, qui s'adonnèrent aux mathématiques tout en s'occupant de philosophie et, d'ailleurs, au dire d'Aristote, firent de la philosophie même une mathématique (*Métaph.* 992 a, 32), les auteurs d'*Éléments* qui, entre Hippocrate et Euclide, synthétisent les conquêtes nouvelles, Léon peut-être, en tout cas Theudios, Athénée de Cyzique, Hermotime de Colophon,

1. Sur la tradition concernant Platon, voir la critique de Tannery, *Géom. Gr.*, p. 75-81, 111/3, 125/8, 130/3 et *passim*. Pour l'invention de l'analyse, Proclus *in Eucl.*, 211 ; du diorisme, *ib.* 66 ; de la façon de trouver les côtés des triangles rectangles, *ib.* 428. Pour la duplication du cube, *Eutocius in Archim. de sphaera et cyl.*, II, 2, Heiberg, III, 102 et Plutarque (*Quaest. conviv.*, VIII, 2, 1. — *Vita Marcelli*, 14, 5), Philoponus *in Anal. Post.* p. 102, 16, Wallies. Mais le diorisme est appliqué dans *Ménon* (86 e/87 b), l'analyse régressive dans *Phédon* (100 a, 100 d/e) et *Rép.* (511 a suiv., 523 b suiv.). Platon ne l'invente naturellement pas, le texte d'Hippocrate de Chios, premier texte mathématique grec connu (Björnbo, 1790), en est un bel exemple, mais il lui donne sa forme régulière en la complétant par la synthèse (Tannery, *Mém. sc.*, VII, 40/4). Quant aux définitions et axiomes, voir les définitions de la droite (*Parménide*, 137 e, cf. Proclus *in Eucl.*, 109), du cercle (*ib.*), de la surface (*Ménon*, 76), des variétés de pair et impair (*Parm.*, 143 e), du contact et de ses lois (*Parm.*, 149 e et suiv.), etc. Des axiomes mathématiques le *Parménide* fait le grand instrument de son jeu dialectique, cf. surtout 154 b/c et A. Diès, Notice (1923), p. 33/4 et notes *passim*.

appartiennent à l'Académie. Que Proclus soit parfois l'écho de légendes et que nous ne devions pas attribuer avec lui à Platon l'invention de méthodes comme l'analyse régressive ou le *diorisme*, pas plus que la solution de tel ou tel problème particulier, peu importe, si l'emploi de ces méthodes est tellement significatif dans les dialogues, si les définitions mathématiques y sont tellement précises et les axiomes si nettement formulés que nous comprenons du même coup à quelle source lesdites légendes auront puisé leur aliment et quelle vérité profonde elles traduisent. Nulle part, mieux que dans ces pages de Platon, les méthodes qui se cherchaient, s'appliquaient ou se perfectionnaient dans la mathématique nouvelle ne pouvaient prendre conscience de leur sens et de leur esprit, et nul mieux que l'auteur de ces pages ne pouvait, dans la direction d'un institut de travail aussi riche et aussi actif, s'approprier cet esprit, le vivifier et l'étendre. L'exploitation mathématique des dialogues n'est pas achevée, celle de la tradition académique ou aristotélicienne concernant l'enseignement oral de Platon est à peine commencée, et l'on s'aperçoit de plus en plus que l'esprit qui anima jusqu'à la fin cet enseignement oral comme cet enseignement écrit annonçait les tendances et anticipait les vues de la mathématique la plus moderne[1].

Le rôle auxiliaire des mathématiques. Cependant ces sciences dont il connaît, admire, dirige les progrès, Platon les trouve ici insuffisantes par elles-mêmes et ne les traite qu'en auxiliaires. Il les loue de leur désintéressement, de leur « inutilité », et les adjure de s'y tenir : au regard du Socrate de la *République*, leurs usages pratiques, qui comptent seuls pour le Socrate des *Mémorables*,

1. Sur la façon dont Platon anticipe l'idée moderne du nombre, cf. Milhaud, *Philos. géom.*, p. 178, p. 327-366, et *passim* ; Taylor, *Plato*, p. 503-516 ; W. D. Ross, *Theophrastus Metaphysics*, Oxford, 1929, p. 50/4 ; O. Töplitz, *Das Verhältnis von Mathematik u. Ideenlehre bei Plato* (Quellen u. Studien, 1929, p. 3-33). Cf. Supplément Critique, 1930, p. 15-22. Le fondement de toutes études possibles sur la tradition est toujours L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908), mais beaucoup reste à faire aussi pour exploiter les dialogues, par exemple le *Parménide* (cf. dans mon édition, p. 81 n. 2, 82 n. 1, 96, 97 n. 1 et Töplitz, *loc. cit.* dans Quellen u. Studien, 1929).

s'acquièrent à peu de frais et ne sont qu'accessoires. Elles ont pourtant une valeur éducative générale, qu'il souligne à plusieurs reprises : elles sont difficiles et supposent une telle vivacité d'esprit, que ceux qui y sont aptes par nature sont prompts à toute science, et que l'effort qu'elles exigent améliore les plus lents[1]. Mais, dans l'éducation des futurs gouvernants, qui s'orientera tout entière vers la vision et la contemplation du Bien, leur valeur essentielle est précisément de susciter et d'entretenir cette orientation. Elles sont des éveilleuses : elles secouent l'esprit, l'empêchent de s'endormir dans la foi paresseuse qu'il accorde naturellement aux sens, le déroutent, l'appellent et le tirent sur la voie qui monte vers l'invisible et vers l'Être par excellence, vers le Bien, mais elles ne l'y conduisent pas.

Ce rôle indispensable d'excitatrice, l'arithmétique ou science du nombre est apte à l'exercer, parce que nombrer est essentiellement discriminer. Pour les yeux et le toucher, le même objet est, suivant le moment et les circonstances, épais et mince, dur et mou, grand et petit, un et multiple, simple et infiniment divisé. La pensée, qui se heurte à ces contradictions des sens, s'efforce de voir clair dans cette confusion, de séparer et de distinguer les êtres et les aspects : placée devant un pareil amalgame, elle le divise, elle dit « deux », et, pour justifier ce « deux », conçoit chacun des composants comme réellement un. Elle monte ainsi peu à peu à la notion de l'unité qui ne se divise ni ne s'altère, donc de l'unité incorporelle et suprasensible, de l'être purement intelligible (522 c-526 c). Géométrie, stéréométrie, astronomie, science de l'harmonie peuvent et doivent continuer à exciter, à soutenir cet envol de la pensée. Mais à quelles conditions ? C'est, dit Platon, qu'on les pratique nettement dans un autre esprit qu'aujourd'hui, qu'on n'y ait décidément d'autre but que de connaître, et d'autre objet à connaître que l'invisible et l'intelligible. Un savoir-faire, une technique n'est pas une science, et trop de géomètres parlent encore comme des manœuvres et semblent croire que véritablement ils carrent, construisent, ajoutent ou enlèvent : l'algèbre, qui dépouille ces problèmes et ces « opérations » de leur aspect matériel,

1. Utilité purement pratique : Xén., *Mém.*, IV, 7, 2. Valeur éducative : *Rép.*, 526 b/c, 527 c.

eût satisfait davantage Platon (527 a/b). D'autre part, il n'y a pas de science du visible (529 b). C'est ici que Platon heurte le plus nettement notre conception moderne de la science et, disons-le, celle des chercheurs de son temps. Que reproche-t-il, en effet, aux astronomes ? De prétendre expliquer scientifiquement les mouvements des astres et découvrir, dans le ciel visible et ses constellations, un ordre véritable (529 a/c). Que reproche-t-il à l'acoustique savante que sont en train de créer ses amis, les Pythagoriciens de l'école d'Archytas ? De chercher, entre les sons mêmes que perçoit l'oreille, des rapports harmoniques (531 a/c). Pour lui, si parfait que soit le ciel et si bon son créateur, il est matériel, il appartient au devenir et n'est pas susceptible d'un ordre absolu. Moins susceptibles encore d'une exacte harmonie sont évidemment les sons matériels. Ce n'est pas en eux qu'il faut chercher les justes consonances : c'est dans les nombres. Ce n'est pas dans les constellations qu'il faut chercher les vraies figures ni les vraies vitesses ni les rapports qu'elles ont entre elles : c'est dans les Formes et dans les nombres intelligibles. Une musique mathématique, un ciel mathématique et idéal, voilà ce vers quoi tend Platon dans cet essai de réforme. Si abstrait qu'il puisse paraître, si dangereuse qu'en dût être l'application radicale, ce programme n'a cessé d'agir sur le développement de la science pure comme un appel jamais totalement satisfait et toujours efficace[1].

Mais, à supposer que les sciences mathématiques le remplissent, elles ne conduiront pas encore au terme voulu. Elles ne nous mettront un peu avant sur la voie que si nous en faisons la synthèse, pour saisir leurs mutuels rapports et leur intime parenté, qui est, on le voit par tout ce qui précède, d'offrir à l'esprit des problèmes de plus en plus élevés

1. Cf. Cantor, *Gesch. d. Math.*, 202-216 ; Adam, II, 136/8 et n. *ad* 528 e (l'astronomie poétique et métaphysique de Pl. « has a permanent value even in the history of Astronomy as a passionate protest against mere empiricism », etc.) ; Tannery, *Mém. sc.*, VII, p. 55/8 (la position qu'a prise Platon lui permet de garder son esprit libre et prêt à accueillir toute idée neuve, etc.) ; Duhem, *Le système du monde*, I, p. 94/6 ; Taylor, *Plato*, p. 290/1 ; Frank, 161/7. Les *Lois* (VII, 819 a-822 c) portent, dans l'enseignement des mathématiques, le même esprit que *Rép.*, VII.

et de le faire chercher la consonance et l'harmonie en des relations de plus en plus éloignées du monde sensible. Mais l'harmonie qu'elles découvrent ainsi progressivement n'est elle-même qu'un prélude (531 d).

La dialectique.

Si étrange, en effet, que puisse paraître un tel jugement, Platon n'hésite plus à le prononcer : les disciplines mathématiques elles-mêmes ne sont pas encore des sciences, ne sont pas la Science. Elles se donnent pour objet son objet, l'être, mais ne l'atteignent encore qu'en rêve, parce que leur méthode est encore imparfaite et leur rigueur seulement approchée. Savoir quelque chose, c'est s'en rendre entièrement compte : le font-elles ? Non ; car, nous l'avons vu, elles déduisent avec suite et avec rigueur, mais en partant d'hypothèses qu'elles n'ont pas démontrées, et en s'appuyant tout le temps sur des figures visibles, et elles concluent sans remonter à leurs hypothèses pour les « lever » et certifier ainsi toute leur démarche. Point de départ, stades de passage, terme final, si rien de cela n'est assuré, comment leur liaison même la plus logique aurait-elle valeur de science ? Or, Platon veut fonder l'action de ses gouvernants sur une science véritable, sur la science totale de la fin à poursuivre. Monter par le raisonnement pur, dépouillé de toute trace de sensation, jusqu'aux réalités intelligibles, et, progressant de l'une à l'autre, ne pas s'arrêter avant d'avoir saisi la réalité qui fonde toutes les autres, le Bien, c'est là vraiment procéder par étapes sûres, ne partir d'une assertion que pour la fonder en une assertion ou hypothèse plus haute, et, enlevant ainsi à ces positions successives ce qu'elles ont chacune d'arbitraire et d'hypothétique, parvenir enfin à la formule qui justifie toutes les autres parce que, seule, elle se justifie elle-même. Alors on pourra, de cette cime intelligible, redescendre en chaque cas par des étapes purement intelligibles jusqu'à la conclusion cherchée. Une seule science fait cela, et c'est la dialectique. Voilà ce que Socrate affirme à Glaucon (533 a/d).

Celui-ci n'a rien du dialecticien de métier. A l'éloge enthousiaste de cette ascension vers le Bien, que l'étude progressive des sciences a pour seul but de préparer, il a répondu par la formule même que justifiera dialectiquement la première partie du *Parménide* (cf. *Parm.*, 135 a/c) mais qui,

dans sa bouche, est le simple aveu d'un profane : « Croire à tout cela est difficile, mais n'y pas croire l'est autant » (532 d). Il admet donc provisoirement, en attendant de la comprendre pleinement, cette nécessité de la dialectique, et demande qu'on aille de l'avant, qu'on lui décrive plus en détail cette fameuse méthode, ses espèces, ses voies. Mais Socrate lui répond : « Tu ne saurais plus suivre, car il me faudrait alors parler autrement qu'en images et en symboles. Mais je te répète ce qui est ma conviction : la dialectique seule a cette puissance, d'atteindre l'ultime réalité qui est le Bien. Seule aussi elle est science, et les disciplines mathématiques, souvent appelées par nous du nom de sciences, par habitude, ne sont que des connaissances moyennes. Reprenons donc le tableau que nous dressions précédemment et disons que deux sortes de connaissances ont pour objet l'être et sont intellectuelles : ce sont la science (ἐπιστήμη) et la pensée moyenne (διάνοια) ; deux sortes ont pour objet le devenir et ne sont qu'opinion, l'une étant la croyance (πίστις) et l'autre, l'imagination (εἰκασία). Or, l'intellection n'est complète que si elle atteint l'essence et peut ainsi se rendre totalement compte de son objet, c'est-à-dire si elle est science, c'est-à-dire encore si elle est la dialectique. Nous ne pouvons accepter que nos gouvernants n'aient pas du Bien, c'est-à-dire de la fin vers laquelle tend leur action et l'organisation de toute la cité, une clarté absolument rationnelle. Nous devons donc leur imposer l'étude de la dialectique et nous n'avons plus à chercher pour eux de discipline plus haute : elle est le faîte et le couronnement » (533-535).

Deux inquiétudes au moins nous sont venues au cours de cette étude sur le rôle des sciences mathématiques et de la dialectique. Nous étions tentés tout à l'heure de réclamer, avec Glaucon, un exposé précis de cette méthode transcendante et, quelque peu déçus par la réponse évasive de Socrate, nous nous sommes peut-être demandé : « Cette fameuse méthode ne serait-elle donc qu'un rêve ? » D'autre part, une contradiction troublante nous était apparue entre le caractère nettement scientifique des sciences mathématiques au temps de Platon, caractère scientifique si hautement proclamé par lui en bien des passages et dont il est pour une grande part le promoteur, et la façon dont il les traite ici, les mettant au service d'une tendance métaphysique et les dépouillant telle-

ment de toute trace d'attache au réel qu'il paraît les volatiliser et les dénaturer.

Répondons tout de suite à ce dernier doute en observant d'abord que la métaphysique à laquelle Platon subordonne les sciences mathématiques tendra de plus en plus elle-même à se mathématiser, et que le Bien, qui est son terme et son pôle, s'exprimera, dans les dernières leçons de l'enseignement oral, par la notion même de l'Un. La tendance unifiante et collectivisante du rêve politique et le mathématisme croissant de la pensée métaphysique se rejoignent naturellement ainsi, dans la conception de cette harmonie universelle que réalise la totale emprise de l'Un sur le multiple : c'est par là que tend à se définir l'indéfinissable Bien. Ne nous étonnons pas non plus que Platon semble ici tellement dédaigner ce que nous appellerions la culture désintéressée de la science, le renoncement du spécialiste qui s'enferme dans sa discipline pour y chercher la vérité qu'elle seule peut livrer, et s'isole ainsi dans une abstraction au moins temporaire sans laquelle toute comparaison et toute synthèse serait vaine. Platon ne dresse pas ici des spécialistes, mais de futurs gouvernants. Qu'il comprenne cependant les spécialistes, non sans regretter un peu leur rétivité, qui, parfois, en écartant toute direction synoptique, compromet le progrès même de leur discipline, nous l'avons vu à propos de la stéréométrie. Qu'il les ait fréquentés, écoutés, exploités, tant d'allusions précises dans ses dialogues le prouvent, et sa dialectique même, dont les procédés ne font que prolonger et transposer ceux de la mathématique contemporaine. Ils les complètent aussi : la voie descendante de la dialectique, telle qu'il la décrit ici même, enrichira la méthodologie mathématique en y ajoutant la synthèse à l'analyse presque exclusivement pratiquée jusqu'alors. Mais, de ses gouvernants, Platon ne veut pas faire des spécialistes, pas plus qu'il n'en veut faire ou des disputeurs de métier ou de purs contemplatifs.

Plus encore, en effet, qu'il n'a senti le charme des mathématiques et peut-être lutté parfois pour s'y soustraire, il a senti le puissant attrait de la dialectique militante et, à d'autres moments, ces ravissements de la contemplation, que la dialectique ascendante offre de plus en plus vifs à chacun de ses paliers. Il a écrit l'*Euthydème*, il écrira le *Parménide*, de même que, après le *Banquet*, il composera un jour le

Phèdre. Il chantera, dans le *Théétète*, les loisirs et l'indépendance du sage et semblera dire à la politique un éternel adieu. Cependant il écrit aujourd'hui la *République* et, après le *Théétète*, écrira le *Politique*, puis les *Lois*. Dans son âme, en effet, comme dans son œuvre, l'harmonie s'établit par une sorte d'équilibre mouvant, d'oscillation rythmée entre des tendances apparemment ennemies, mais l'une d'elles, au bout du compte, domine et discipline toutes les autres : c'est celle du réformateur politique. Celui-ci parle ici en maître. Il veut que ses futurs gouvernants parcourent tous les échelons de la mathématique, mais non qu'ils s'attardent et s'attachent à l'un d'eux, puisqu'ils ne doivent les gravir que pour entrer dans la voie royale de la dialectique. Il veut qu'ils montent jusqu'au sommet de cette voie royale, et non qu'ils s'arrêtent le long du parcours et s'éternisent dans l'éristique et la disputaillerie (537 c-539 d), puisque c'est seulement au terme de l'ascension qu'ils pourront contempler l'ultime source et loi de toute existence, le Bien. Il veut qu'ils s'adonnent de tout leur cœur à cette contemplation, mais non qu'ils s'y installent en dilettantes ou en extatiques, car le Bien est pour eux une règle de vie et d'action politiques, il faut, lorsqu'ils l'ont contemplé, qu'ils redescendent dans la caverne pour éclairer et guider les hommes. Partout la mesure, la discipline, la subordination à la fin suprême. Nous étonnerons-nous donc de voir Platon obéir, dans son exposé même, à cet esprit de mesure et d'opportunité ? Il prêche ici la nécessité de la dialectique, exalte sa transcendance, explique les raisons de sa puissance privilégiée, unique. Avait-il à décrire en détail ses procédés ? Non, il l'a fait et le fera ailleurs, dans le *Phédon* et même le *Banquet*, surtout dans la seconde partie du *Phèdre*, dans le *Parménide*, le *Sophiste* et le *Politique*, le *Philèbe*[1]. Tous ces derniers dialogues sont des dialogues d'école, et l'exposé ou la discussion des procédés de la dialectique est

1. *Phédon* (100 a-101 c), *Banquet* (la dialectique de l'Amour, 210 a-212 c, cf. L. Robin, Notice, p. XCIV et *Théorie Plat. de l'Amour* (Paris 1908), p. 183/9), *Phèdre* (définition, analyse et synthèse, 270 a-272 c), *Parménide* (la méthode esquissée 136 a/c, appliquée dans toute la seconde partie ; cf. A. Diès, Notice, p. 29-40), *Soph.* et *Politique* (la *dichotomie*, cf. J. Stenzel, *Studien z. Entwicklung d. plat. Dial.* 2e éd., Berlin, 1931, p. 45-112), *Philèbe* (entre l'Un et l'Infini, détermination de la quantité précise, 15 a-18 d).

occupation intérieure d'école. Ici Platon légifère, dit quelle sera la nature de l'éducation des gouvernants, quels buts elle doit poursuivre et quels périls éviter, quel programme général elle doit s'imposer. Mais il ne professe pas, et le mot de Socrate à Glaucon : « Tu ne pourrais plus suivre » veut dire : « Ce n'est pas ici le lieu ». Ce sur quoi il insiste, c'est la fin de cette formation dialectique. A des gouvernants, il faut la claire vue du but à poursuivre, la conviction raisonnée de son excellence, la détermination et la force de ne s'en laisser détourner par aucun sophisme ; il leur faut donc un entraînement qui les habitue à raisonner et défendre leurs principes d'action. Des exercices dialectiques bien conduits leur donneront seuls cet entraînement (534 b/e).

Les étapes de la carrière.

La mise en œuvre du programme est conçue dans ce même esprit de mesure et d'appropriation. Nous avons, une première fois, choisi comme chefs les plus vieux parmi nos gardiens, mais, le bon ordre ainsi assuré, ce n'est naturellement pas dans les vieillards que nous choisirons nos élèves-gouvernants. Aux meilleurs parmi les jeunes, une fois achevées leurs deux ou trois années de gymnastique, nous enseignerons sans contention et sans contrainte, par la joie, les sciences mathématiques. A vingt ans, nouvelle élimination, et application des sujets les plus distingués à l'étude synthétique des sciences apprises dans l'adolescence. Leur faire voir les rapports mutuels de ces disciplines et leur rapport mutuel à l'être, voilà ce qui prépare le mieux en eux des esprits synoptiques, c'est-à-dire des dialecticiens. A trente ans, nouvelle ascension des meilleurs, qui pratiqueront pendant cinq ans la dialectique. Pas avant cet âge, et en prenant bien soin de choisir des natures solides, car les natures faibles ne peuvent devenir critiques sans succomber au scepticisme, et les jeunes gens prennent tant de plaisir à la discussion qu'ils deviennent facilement des disputeurs et compromettent le renom de la philosophie. A trente-cinq ans, ils redescendront dans la caverne et, pendant quinze ans, passeront par les divers commandements militaires et civils, pour être sûrs de ne le céder à personne en fait d'expérience. A cinquante ans, ils gouverneront à tour de rôle et, dans leurs intervalles de loisir, s'adonneront à la contemplation du

Bien. Ils vivront ainsi, tour à tour gouvernant d'après cette règle suprême et sacrifiant leurs aises au salut de la cité, ou jouissant du bonheur de méditer et philosopher, élevant en même temps dans cet esprit leurs futurs successeurs, jusqu'à ce qu'ils s'en aillent dans les îles Fortunées, honorés de tombeaux magnifiques et de sacrifices tels qu'on les doit à des démons ou du moins à des hommes divins (540 b).

Voilà donc formés nos gouvernants et gouvernantes. La cité et la constitution qu'ils doivent régir est assurément un idéal, mais un idéal réalisable, pourvu que l'on soit déterminé à mettre la justice au-dessus de tout et qu'on ne recule pas devant les mesures radicales. Sitôt le pouvoir en mains, notre philosophe ou nos philosophes devront en effet, pour réussir, faire table rase du passé : ils relégueront à la campagne tous les gens au-dessus de dix ans et, toute influence mauvaise se trouvant ainsi écartée, élèveront les enfants suivant les principes que nous avons établis. C'est le sûr moyen d'instaurer en peu de temps la cité parfaite et l'homme parfait (541 c). Platon est de son époque, de l'époque où l'on a peut-être le plus parlé d'épuration préalable et peut-être pratiqué avec le moins de scrupule les divers procédés de nettoyage par le vide. Le décret proposé par Cléon contre les Mityléniens (426), la destruction de Mantinée par les Spartiates (385), la cruelle politique des Trente à Athènes (403) et, tout au long des ve et ive siècles, le cruel chassé-croisé de massacres et de bannissements qui se joue dans chaque ville grecque entre aristocrates et démocrates, tout cela donne figure de réalité au fantastique projet d'éducation en serre close que Socrate formule ici et que, d'ailleurs, il nous a fait prévoir au Livre VI [1]. Mais l'impitoyable logique des réformateurs n'est-elle pas la même en tous les temps, et les radicaux de toutes sectes n'ont-ils pas toujours rêvé d'isoler ainsi l'enfance pour la façonner à leur guise et construire avec ces pierres de choix la Cité Sainte ?

1. Cf. 492 e, 501 a, mais aussi *Politique* 293 d, où sont justifiés, comme moyens d'assainissement ou de rénovation, la peine de mort, l'exil, la fondation de colonies, l'apport d'habitants étrangers, et *Lois* 735 b–736 e, où sont distingués les moyens doux ou violents et les circonstances possibles de leur application.

TROISIÈME PARTIE : LES CONSTITUTIONS DÉGÉNÉRÉES

Division et méthode.

Une fois décrite ainsi la cité idéalement juste et défini l'homme juste par excellence, que nous reste-t-il à faire si nous voulons remplir le programme que nous nous sommes tracé dès le début et si souvent remémoré au cours de cette discussion : opposer l'une à l'autre la Justice et l'Injustice en leur formule la plus pure et voir laquelle des deux a le plus de valeur ? Nous devons évidemment considérer la cité et l'homme en qui se réalise l'injustice suprême. Mais, de même que nous avons étudié la genèse de la cité normale, les conditions de réalisation de la cité parfaite et la voie ascendante par laquelle l'homme de cette Cité parvient à sa perfection, de même il est naturel que nous examinions par quelles étapes de déchéance progressive et par quelle logique de corruption intérieure la cité s'achemine vers la pire des constitutions, et l'homme vers l'iniquité la plus achevée.

Avant même de discuter les possibilités de réalisation de la cité parfaite, nous avions indiqué les quatre formes vicieuses de constitution qui s'opposaient à cette constitution idéale (445 c/e). Rappelons brièvement ses traits distinctifs : tout y est commun, femmes, enfants, éducation, exercices de guerre et de paix ; ceux-là y sont rois qui l'emportent par leur valeur militaire et leur excellence en philosophie, et chefs comme gardiens ne possèdent rien en propre, mais sont entretenus par les autres citoyens, envers qui ils s'acquittent de leur commandement comme d'un service. Quelles sont maintenant les constitutions imparfaites ? Ce sont, par rang de valeur à l'estime des hommes, celle de Crète et de Lacédémone, puis l'oligarchie et son opposée, la démocratie, enfin la pire de toutes, la tyrannie authentique, quatrième et dernier stade de corruption de la cité. Laissons de côté les formes aberrantes et ne comptons comme espèces définies que ces cinq sortes de constitutions, une parfaite et quatre imparfaites, auxquelles correspondent naturellement cinq types d'hommes, car ce sont les mœurs des hommes qui font les constitutions. Comme nous l'avons fait jusqu'ici, nous procéderons de la constitution à l'homme,

du tableau agrandi au dessin plus réduit, et nous progresserons ainsi, par la timocratie et l'homme timocratique, l'oligarchie et l'homme oligarchique, la démocratie et l'homme démocratique, jusqu'à la tyrannie et à l'homme tyrannique, pour opposer à la Justice cette dernière et suprême forme de l'Injustice et voir laquelle des deux engendre le plus de bonheur ou le plus de malheur (545 c).

Platon n'est pas le premier à faire cette étude comparée des constitutions. Ne se faisait-elle pas tous les jours, toute seule, dans l'esprit des Grecs un peu cultivés, et les orateurs populaires ne comptaient-ils pas, parmi leurs plus faciles et brillants lieux communs, l'éloge de la démocratie athénienne, devant laquelle ils rabaissaient toutes les autres formes de gouvernement ? La victoire contre les Perses avait exalté pour longtemps la fierté du libre Hellène, repoussant l'attaque des hordes que menait le fouet d'un despote. La lutte continuelle des partis entretenait à l'intérieur de chaque cité, et la concurrence de Sparte et d'Athènes pour l'hégémonie étendait à la conscience commune de la Grèce, une comparaison spontanée entre aristocratie et démocratie, comparaison que ravivaient les plaidoyers incessants de l'une et de l'autre, par la parole et la plume, par l'intrigue et la violence, par l'argent comme par le sang. Presque toutes les cités grecque avaient connu la tyrannie et plusieurs la subissaient encore, et les pays voisins leur donnaient le spectacle de toutes les formes possibles de l'aristocratie ou de la monarchie. La littérature s'est faite de bonne heure l'écho de ces comparaisons inévitables, mais c'est Hérodote qui nous offre la première discussion un peu étendue sur la valeur respective des trois constitutions, monarchique, aristocratique, démocratique (III, 80-82). Hérodote subit probablement l'influence des Sophistes, mais nous ne savons pas au juste en quelle mesure ni dans quel sens les *Antilogies* de Protagoras, par exemple, ont pu traiter cette question[1]. De tous les pamphlets qu'ont

1. W. Nestle (*Spuren der Sophistik bei Isokrates*, Philologus, 70 (1911), p. 29 et suiv. ; éd. du *Protagoras*, p. 26/7) pense que Prot. y étudiait l'origine, la nature et la valeur des constitutions, et qu'elles sont la source d'Euripide, *Phéniciennes*, 499 et suiv. ; *Suppliantes*, 403 et suiv. ; Hérodote, III, 80-82 ; Isocrate, *ad Nic.*, 13, 16, 28, *Nic.*, 7, 14 et suiv., *Panathen.*, 119 et suiv. 132. Influence (orale) des sophistes sur Hér. : Jacoby, *s. v. RE* Suppl. II, 500/2.

suscités les luttes politiques à l'intérieur d'Athènes vers la fin du ve siècle, nous n'avons conservé que celui du « vieil oligarque » contre la démocratie. Critias, à qui on l'a souvent attribué, est l'auteur d'une série d'études probablement plus objectives sur les constitutions de la Thessalie, d'Athènes et de Lacédémone. Les révolutions qui se succédèrent de 411 à 403 firent fleurir non seulement les pamphlets politiques, mais aussi une série de constitutions plus ou moins éphémères, de projets de constitutions, ou même de pseudo-constitutions inventées pour soutenir tel ou tel essai de réforme. Aristote lui-même s'y est laissé tromper. Lorsqu'on voit enfin ce dernier rassembler et commenter cent cinquante-huit constitutions, on comprend quelle riche matière Platon dut avoir comme substruction de la synthèse qu'il nous livre ici[1].

Cette matière, il ne la traite ni en pamphlétaire ni en pur historien, encore moins en collectionneur. Ici comme toujours, son but est d'un réformateur et sa méthode d'un philosophe, c'est-à-dire d'un synoptique. Nous savons quel idéal éclaire et guide sa philosophie de l'histoire : partant de la constitution où se réalise la justice totale, il nous montre par quelle série logique de déchéances s'établit, avec le tyran, le règne de l'injustice intégrale. D'une constitution à l'autre, il suit toujours le même schème, nettement dessiné : genèse et mœurs de la constitution, genèse et mœurs de l'individu qui lui correspond. Mais, comme la tyrannie balance en importance à ses yeux les trois autres constitutions, elle prend aussi, dans son exposé, sensiblement autant de place que ces trois autres ensemble. D'autre part, le tyran n'est étudié si attentivement que pour être comparé au roi philososophe. L'exposé général se divise donc en trois parties bien équi-

1. Voir le texte de [Xén.] Ἀθηναίων πολιτεία dans Xén., *Scripta minora*, II, Rühl, Leipzig, 1919, p. 29-48. Pour les pamphlets politiques, cf. Aristote, *Constitution d'Athènes*, Mathieu-Haussoullier, Paris, 1922, p. v et suiv. Aristote en utilise au moins trois : l'un, de tendances démocratiques ; un autre, violemment oligarchique, écrit par un ami de Critias ou peut-être par Critias au début de 403 ; le troisième, d'un oligarque modéré, favorable à Théramène. Sur les constitutions, et spécialement la constitution dite de Dracon qu'Ar. utilise au chap. IV (falsification née peut-être vers 409), cf. *ib.*, p. VII/IX. Sur les 158 *Constitutions* d'Ar. cf. Diog. La., V, 27.

librées : de la timocratie à la démocratie (545 c-562 a), la tyrannie (562 a-576 b), bonheur comparé du philosophe et du tyran (576 c-592 b).

1. — *De la timocratie à la démocratie.*

La timocratie. Nous avons parlé d'une logique interne de corruption et de déchéance : comment supposer pareille chose dans la constitution idéale ? Cependant, sitôt réalisée, elle appartient au monde du devenir, et par là même, est corruptible. Ne savons-nous pas que, pour Platon, tout composé, si beau qu'il soit et si proche par là de l'indissolubilité absolue, n'en est pas moins, par nature, sujet à se dissoudre ? L'âme, dans la troisième preuve du *Phédon*, n'est encore immortelle, à ce point de vue, qu'autant qu'elle aide et achève, par ses propres efforts, sa parenté avec les réalités intelligibles (80 c-82 a) ; elle ne le sera de même, dans notre Livre X, qu'autant qu'elle se dégage des impuretés de la vie corporelle (611 c-612 a) et les dieux du *Timée* n'auront, comme garantie suprême de leur éternité, que la volontaire complaisance du Démiurge souverain pour l'harmonieuse composition de leur nature (41 a/b). Platon ne sort donc pas de la logique propre de sa pensée quand il entrevoit, pour sa cité parfaite elle-même, l'heure fatale où elle se dissoudra. Comme tout gouvernement humain, elle se corrompra par la tête, et la désunion entre ses gouvernants sera le début de sa ruine. Pour proclamer cette loi et nous faire entrevoir comme déjà réalisée en quelque passé lointain cette déchéance, Platon fait naturellement appel à l'histoire mythique, aux Muses d'Homère et d'Hésiode, et, pour déterminer l'heure fatale tout en lui laissant son mystère, l'enveloppe dans l'énigme solennelle d'un calcul aux apparences abstruses [1]. Il y a, pour les générations humaines

1. J'ai plaisir à me rencontrer ici, sans l'avoir su, avec P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, p. 41/9 : chacune des définitions des gouvernements défectueux est manifestement dialectique, « car le philosophe détermine avec la même sûreté les concepts des États imparfaits et des caractères injustes que ceux de la cité idéale et de la justice aux Livres II, III et IV », mais « la manière dont ces définitions sont reliées les unes aux autres est mythique », etc. Sur

comme pour le devenir de toute créature et du monde lui-même, un point critique, et le savant calcul n'a pour but que de le fixer numériquement. Lorsque les chefs de la cité ignoreront ce nombre, il feront à contre-temps les mariages, laisseront le fer se mêler à l'argent et l'airain à l'or, et, négligeant de plus en plus le soin de l'éducation, ne sauront empêcher la sédition entre les races ainsi altérées. Gardiens et gouvernants demeurant les plus forts s'approprieront les terres et les maisons des artisans et laboureurs, et de ces gens qui étaient leurs nourriciers et leurs amis, feront des serfs (547 b).

Ainsi Platon nous représente comme évolution intérieure d'une cité ce qui fut, jadis, le résultat de l'invasion et de la conquête : la Crète et Sparte, Platon nous l'a dit lui-même, sont les modèles de cette timocratie. Elle tient le milieu entre l'aristocratie et l'oligarchie. Elle conserve de la première le respect de l'autorité, l'aversion pour les arts mécaniques, l'usage des repas en commun, des exercices gymnastiques et militaires, mais ne connaissant les philosophes que par des exemplaires dégénérés, ne les estime plus assez pour leur confier les plus hautes charges, et leur préfère les natures soldatesques. Elle penche vers l'oligarchie parce que, ne recevant qu'une éducation toute de contrainte, sans philosophie, elle adore sauvagement, hypocritement, l'argent et les jouissances qu'il procure. Cependant l'ambition domine en elle sur tout le reste : l'appétit irascible la gouverne. Capable d'apprécier la culture mais non de s'y livrer et d'y exceller, dur pour les esclaves, doux avec ses égaux, empressé envers ses supérieurs, toujours en quête d'une action d'éclat qui lui vaudra quelque avancement, mais, à mesure qu'il prend de l'âge, de plus en plus porté vers l'argent, voilà

le nombre de Platon, on trouvera, avec la bibliographie essentielle, la plus satisfaisante étude dans Adam, II, p. 264-312 (lire en outre les intéressants compléments de G. Kafka, *Zu J. Ad. Erklärung der Pl. Zahl,* Philologus, LXXIII, 1 (1914) p. 109-21). Le premier chiffre, 216, exprime en jours le temps le plus court de la gestation (humaine) ; le second 12 960 000, en jours aussi, la durée de la Grande Année cosmique ; le troisième, 36 000, exprime cette durée en années. Les deux membres de cette dernière égalité $3\,600^2 = 4\,800 \times 2\,700$ seront les deux cycles décrits dans le *Politique* (Adam, *ad loc.*, p. 202).

l'homme timocratique. Il est né, dans une cité mal gouvernée, d'un père qui se réfugiait dans l'abstention et d'une mère qu'exaspéraient ce calme renoncement et cette médiocrité volontaire, et, la sagesse de l'un l'empêchant d'aller jusqu'à la vie de plaisir, le bruyant dépit de l'autre et les commentaires quotidiens de ses gens cultivèrent en lui la passion des honneurs (550 c).

L'oligarchie.

Une timocratie de ce genre est représentée dans l'histoire par la Sparte des origines et surtout par la Sparte du ve siècle, en voie déjà de s'appauvrir en hommes par orgueil féodal et de corrompre ses rudes vertus par l'amour de l'argent. Celle du IVe siècle a descendu la pente : parmi les huit à neuf mille citoyens égaux, elle a laissé s'aggraver de plus en plus les inégalités que créait la fortune, banni de sa grande assemblée comme *inférieurs* un nombre de plus en plus grand de citoyens ruinés par l'emprunt, et ne mettra plus en ligne à la bataille de Leuctres que deux mille Spartiates. Fermée à tout renouvellement, décimée par la guerre, cette minorité ne fera que décroître, d'autant qu'elle est riche du butin fait sur l'ennemi, de l'argent extorqué aux cités occupées ou gagné de la main gauche dans les missions et les ambassades, de l'usure pratiquée sans pitié sur ceux de ses membres moins favorisés qui hypothèquent leur kléros inaliénable et insuffisant, et que, riche et jouisseuse, elle a de moins en moins d'enfants. Lacédémone est, à l'époque de Platon, la cité de Grèce la plus pauvre en hommes (Xénophon, *Rép. Lacéd.* I, 1, *Hellén.* III, 3, 5-6) et la plus riche en or (Platon, *Alcib.* I, 122 d-23 a). Mais elle n'a plus seulement à craindre, à l'intérieur, la haine des Hilotes, qu'elle a toujours contenus par la terreur et dont elle se défie d'autant plus aujourd'hui qu'elle est maintenant forcée de les armer pour sa défense : il n'y a pas un Perièque, pas un inférieur qui ne soit « prêt à manger tout vifs » ses oppresseurs, et la conspiration de Cinadon (398), cruellement réprimée, a révélé un mal qui ne fera que croître [1].

1. Sur les causes de la décadence de Sparte, voir Ehrenberg, *RE*, III, A 2, *loc. cit.*, cf. P. Cloché *ap.* P. Roussel, *La Grèce et l'Orient*, p. 295, et le magnifique exposé de Glotz, *Hist. Gr.*, I, p. 367/70 ;

C'est d'une telle situation et de l'évolution qui l'a créée que s'inspire le plus directement la peinture que Platon nous fait de l'oligarchie, de ses origines et de ses mœurs. L'exemple des premiers citoyens de la timocratie suscitant une envie et une émulation de fortune et de luxe ; le pouvoir bientôt fermé aux moins riches par la fixation d'un cens minimum ; la division en deux cités, l'une riche, l'autre pauvre, qui s'entre-déchirent ; l'impuissance croissante de la minorité privilégiée, parce que l'argent ne fait pas la compétence et ne remplace pas les hommes, qu'on le donne d'ailleurs avec peine et qu'on n'arme qu'en tremblant ceux qui sont le nombre ; la liberté laissée aux uns d'acheter, aux autres de vendre le bien de famille, et, ruinés, de vivre dans la cité sans être de la cité, bourdons remuants et, lorsqu'ils sont pourvus d'un aiguillon, prêts à toutes malfaisances (550 c-553 a). L'homme de cette constitution et de ce caractère a vu jadis son père précipité soudainement des honneurs et injustement condamné, et, dans sa jeune rancœur, s'est tourné vers l'argent, épargnant, amassant, assoiffé de jouissance, mais ne dépensant volontiers que le bien des autres, dépourvu de tout noble sentiment et ne refoulant que par crainte les bourdons avides ou malfaisants qui s'agitent au fond de lui-même (555 a).

La démocratie.

Platon a connu, jeune, toutes les tentatives et les audaces oligarchiques des hétairies. Il avait seize ans quand, en 411, une révolution réduisit à cinq mille le nombre des citoyens actifs, et son cousin Critias était du nombre des Quatre-Cents qui, flanqués de cent vingt jeunes gardes et serrant eux-mêmes leurs poignards sous l'aisselle, délogèrent brutalement le vieux Conseil, et gouvernèrent en fait à la place des Cinq-Mille. Il vit la désunion et l'impuissance des Quatre-Cents, leur chute, préparée par Théramène et Critias, et, sous une oligarchie modérée, le retour de la paix intérieure et de la victoire ; puis le second exil d'Alcibiade entraînant celui de Critias (407), enfin les désastres militaires de 405 amenant au pou-

sur Cinadon, art. de Lenschau, *RE*, XI, 1, col. 458, Xén., *Hellén.*, III, 3, 5-11 (6. ὅπου γὰρ ἐν τούτοις τις λόγος γένοιτο περὶ Σπαρτιατῶν, οὐδένα δύνασθαι κρύπτειν τὸ μὴ οὐχ ἡδέως ἂν καὶ ὠμῶν ἐσθίειν αὐτῶν).

voir, sous la protection d'une garnison spartiate, le groupe oligarchique des Trente, où Critias fit vite triompher une politique de terreur. Trois mille citoyens seulement gardant leur titre et leurs droits, les autres désarmés et, sur eux autant que sur les métèques, les confiscations, les condamnations à mort ou à l'exil tombant en ouragan, voilà ce dont Platon fut le témoin pendant ces huit mois, et comme la *Lettre VII* nous l'atteste, le témoin indigné et déçu. Vinrent la révolte des bannis, la guerre civile, la mort de Critias et de son cousin Charmide (mai 403), la restauration de la démocratie : la modération de celle-ci semblait donner à Platon quelque espoir, lorsque la condamnation de Socrate fixa ses sentiments à l'égard du régime [1].

L'histoire vécue si directement n'a pu rester sans influence sur les idées que Platon s'est faites et sur les tableaux qu'il nous dessine des constitutions politiques. Ce n'est pas Sparte, c'est Athènes avec les Quatre-Cents et les Trente, qui impose par la force et fixe par une loi un revenu minimum et une limite rigoureuse au nombre des citoyens. Ce n'est pas à Sparte que s'achève en fait l'évolution naturelle de l'oligarchie en démocratie, c'est dans l'Athènes de Solon à Clisthènes, mais aussi dans cette Athènes de 411 et de 403 qui semble offrir, en quelques années ou quelques mois comme en un raccourci d'histoire, les traits les plus violents de l'oligarchie et ses conséquences les plus graves. Nous ne pouvons donc nous imaginer Platon empruntant à une seule cité les couleurs dont il fait son tableau, ni s'attachant à suivre servilement la succession exacte des faits et des constitutions, si diverse selon les cités. Il cueille ici et là le trait significatif, y saisit la courbe et la loi de développement, et, philosophe, cherche partout l'essence et l'éternel. Cependant, quel relief, quelle vie, quelle actualité dans cette généralisation ! La rapacité hypocrite des grands oligarques facilite aux jeunes gens le libertinage et la ruine, faute d'une loi qui interdirait ou la vente du bien de famille ou le prêt usuraire, et ces jeunes nobles rejetés de leur caste n'aspirent plus qu'à la détruire. D'ailleurs, à voir de près, sur les navires ou à l'armée, leurs maîtres amollis par la richesse, les pauvres les

1. Cf. Thucydide, VIII, 65 *ad fin.* ; Xén., *Hellén.*, I et II (sur les Trente et Critias, II, 3 et 4) ; Platon, *Lettre VII*, 324 c/5 d.

jaugent, se les montrent et se disent : « Ils sont nuls : nous les aurons quand nous voudrons ». A la première occasion, ils se révoltent, massacrent et bannissent à leur tour, et, à ceux qu'ils épargnent, disent : « Part égale ! » Les magistratures se partagent au sort : la démocratie est née (557 a).

Cette démocratie, Platon nous la montre telle en son essence qu'elle est en fait devenue à son époque et, de ce qu'elle a produit, conclut à ce qu'elle contenait par elle-même [1]. Régime de liberté, de bon plaisir, le tout est synonyme à son sens : la démocratie est faite pour tout comprendre, tout permettre, tout désirer. Chacun y fait ce qu'il veut, s'y montre tel qu'il lui plaît d'être. Elle est souple et riche de tons. Ce n'est pas un régime, mais tous les régimes possibles à votre choix, comme en un bazar. On obéit quand on veut ; on est soldat, juge ou magistrat quand on veut ; et, condamné à mort ou banni, on se promène dans la cité sans que personne vous remarque. On accède au commandement sans tout ce long dressage dont nous avons dit la nécessité et tracé le plan. Aucune éducation n'est requise : aimer le peuple suffit. Plaisante, anarchique, ondoyante, la démocratie fait ce miracle de mettre au même niveau l'égal et l'inégal (558 c). Platon ne peut ignorer avec quelle perfection il parodie le fameux discours de Périclès. Mais, comme d'ordinaire, il cherche le ressort psychologique de la constitution qu'il décrit ; ici, c'est le désir ou plutôt le foyer même des désirs :

1. Cf. Glotz, *Cité Gr.*, I, p. 384/99 (corruption des institutions démocratiques au IVe s.), p. 162/5 (jugement sur la démocratie athénienne à son apogée), p. 166 et suiv. (les idées sur la démocratie). Comparer, dans Thucydide, le discours de Périclès (II, 36-41) mais aussi le portrait de Cléon (IV, 21/2, 27 ; V, 7, 16) et le discours d'Alcibiade aux Lacédémoniens (VI, 89, la démence reconnue de la démocratie). Tempérer la sévérité de Platon ici par son jugement sur l'honnêteté foncière du peuple (VI, 499 d et suiv.) et le souvenir de sa confiance de jeune homme dans une démocratie modérée (*Lettre VII*, 325 b. — Le beau-père de Platon avait servi la politique de Périclès), par le *Criton* aussi : soumission à la légalité, respect de la patrie, qui se retrouvent dans *Lettre VII*, 321 c/d, *Lois*, 715 a/d, et dans le *Politique*, où Platon nous dira que la démocratie est, parmi les gouvernements normaux, le pire, mais, parmi les gouvernements corrompus (entendez les gouvernements de fait), le meilleur (303 a).

la concupiscence. Il y a des désirs nécessaires et profitables, d'autres superflus et prodigues. L'oligarque avare est dominé par les premiers, le bourdon dissipateur par les seconds. Autour de l'acropole vide de sciences, de nobles exercices, de principes vrais qu'est l'âme d'un fils d'oligarque, quels combats entre ces désirs opposés ! Platon nous les décrit en moraliste et en poète, et les auteurs de *Combats Spirituels* auraient pu trouver chez lui tout l'essentiel de leur imagerie. Le jeune homme se livre d'abord à tous les désirs, sans choix et sans répit. Puis il prend de l'âge, se modère, mélange aux vices quelques vertus utiles, goûte successivement les unes ou les autres, au hasard des dés, et ne tient pour mauvais aucun plaisir du moment que c'est un plaisir. Il devient ainsi le démocrate parfait, accueillant et dilettante, tout entier au désir du moment, aujourd'hui ascète et demain viveur, passant de l'ardeur pour la gymnastique à l'indolence absolue ou se donnant des airs de philosopher, puis se jetant dans la politique pour y dire et faire ce qui lui passera par la tête, à moins que ce ne soit dans la guerre ou dans le commerce. Pas de règle, pas de contrainte à cette vie, et pas de monotonie, car elle a tous les tons et tous les caractères et, comme la constitution démocratique elle-même, contient des modèles pour tout et pour tous (561 e). Ainsi Périclès vantait cette flexibilité pleine de grâce et cette richesse de talents : ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἴδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλως.

2. — *La tyrannie.*

Le tyran dans l'histoire et la littérature grecques.

Le mot τύραννος apparaît pour la première fois chez les lyriques : Archiloque de Paros (fr. 25), Simonide d'Amorgos (fr. 7), Alcée de Mitylène (fr. 73 A). Il vient du lydien, où il signifiait « chef, prince ». Chez Hérodote comme chez Simonide, il est synonyme de μόναρχος. En réalité, il a toujours désigné dans l'histoire grecque le chef qui s'est poussé lui-même au pouvoir en profitant d'une lutte violente des partis. Cette lutte violente s'est généralisée surtout au moment où, le régime économique se modifiant, le commerce et l'industrie prenant un essor inconnu jusque-là, une richesse capitaliste est née, désaxant l'ordre

social, donnant le pouvoir avant tout à l'argent et créant, dans chaque cité, en face des anciens et des nouveaux riches, une plèbe besogneuse et remuante qu'encadrèrent peu à peu les gens de métiers et les marchands, en train de se faire une solide aisance et résolus à conquérir une place dans la cité comme ils en avaient une à l'armée. Il se trouva presque partout des aristocrates ruinés ou simplement pressés d'ambition pour flatter cette force nouvelle, la mener à la bataille et lui faire accepter, dans leur propre élévation, sa victoire. La plupart des tyrans se donnèrent, en effet, comme les défenseurs du peuple. C'est du VIIIe au VIe siècle, mais surtout dans le VIIe et le VIe, que les cités commerçantes ou industrielles, celles d'Éolide, d'Ionie et des îles d'abord, puis, en Grèce propre, Sicyone, Corinthe, Mégare, enfin Athènes avec Pisistrate et Hippias, accomplirent cette révolution. A la fin du VIe siècle et au commencement du Ve, elle se produisit dans presque toutes les villes de Sicile et de la Grande-Grèce. Ennemis des riches, dont ils confisquent les gros domaines pour les partager aux paysans, protecteurs du commerce et de l'industrie, ils favorisent le petit peuple, répandent les cultes qu'il aime, mais développent aussi la vie de cour, le luxe, les lettres, les arts. Toutefois, issu de la force, pesant non seulement aux riches, mais aux pauvres mêmes quand il a facilité leur montée sociale, leur pouvoir disparaît d'ordinaire assez vite et laisse un renom généralement odieux. Les Grecs n'ont jamais aimé le « monarchisme », jamais supporté longtemps l'hégémonie d'un homme ou celle d'une cité, et peut-être, en fait, n'ont-ils jamais toléré, sauf trop tard et imposé du dehors, un pouvoir fort. Si enclins qu'ils fussent toujours au développement exagéré de l'individualité, si riches en candidats à la tyrannie, en condottières et en aventuriers de toutes sortes, ils eurent, chez eux, le culte de la liberté, de l'égalité devant la loi. C'est à cet idéal que toute leur littérature oppose le tyran [1]. Arbitre entre les partis, Solon aurait pu se faire tyran, tant d'autres l'auraient fait et blâment sa

1. Pour l'histoire de la tyrannie, cf. Glotz, *Hist. Gr.* I, p. 238-250, *Cité Gr.*, p. 126-136. Pour l'opposition littéraire du tyran à la cité et à la loi, G. Heintzeler, *Das Bild des Tyrannen bei Plato*, Stuttgart, 1927, p. 1-15. A la bibliographie de Glotz, *Hist. Gr.*, I, n. 84, ajouter Fr. Cornelius, *Die Tyrannis in Athen*, Munich, 1929.

retenue! Mais, à la démesure et à la violence, il préfère l'εὐνομίη (fr. 3 et 23). Alors que la démocratie est pouvoir responsable, délibération commune et ἰσονομίη, le gouvernement d'un seul ou tyrannie, dit Otanès chez Hérodote, est irresponsabilité, démesure, envie et violence (II, 80). Les tragiques opposent la πόλις grecque au despotisme oriental, Sophocle condamne la tyrannie au nom des lois sublimes « dont l'Olympe seul est le père », Thucydide regarde la loi et la tyrannie comme les deux pôles extrêmes, et le tyran comme un égoïste absolu qui ne gouverne que pour lui et non pour le bien de la cité. Même lorsque l'idée du monarque arbitre et sauveur aura fait son chemin, c'est par ces marques traditionnelles que Xénophon distinguera le tyran et le roi : celui-ci règne conformément aux lois sur des sujets qui l'acceptent de plein gré ; l'autre commande par la force, en ne suivant que son caprice et sans consulter les lois (*Mém.* IV, 6, 12).

La tyrannie et le tyran dans Platon.

Nous verrons, dans le *Politique*, à quelle critique Platon soumet ces prétendues marques distinctives du bon et du mauvais gouvernant. L'essentiel de cette critique n'est d'ailleurs pas fait pour surprendre les lecteurs de la *République* : le gouvernant idéal est celui qui gouverne par science ; du moment qu'il a cette science, il ignore tous ces critères usés, fortune ou pauvreté, violence ou persuasion, respect ou mépris des lois ; il peut et doit se passer aussi bien du consentement de ses sujets que de toute légalité définie par des textes ou des coutumes (296 e et suiv.). Le *Politique* n'en dira pas moins que le respect de la loi est la seule sauvegarde des gouvernements imparfaits (301 a). Or, ici, nous sommes dans les gouvernements imparfaits ; nous venons de suivre les degrés de leur déchéance progressive et nous sommes parvenus au fond de cette déchéance. Ne nous étonnons donc pas de nous mouvoir encore entre des oppositions traditionnelles, si nouveau que soit l'esprit qui les interprète.

Toute constitution se corrompt par l'excès même de sa tendance naturelle. La passion de l'argent a perdu l'oligarchie, la passion de la liberté perd la démocratie. Tout gouvernant qui exige le respect des lois est accusé et condamné comme oligarque, tout citoyen qui se soumet aux lois méprisé comme un vil esclave : gouvernants et gouvernés, parents et enfants,

maîtres et esclaves, hommes et animaux, tous sont égaux, ou plutôt enfants, esclaves et bêtes suivent leur seul caprice et soumettent tout et tous à leur seul caprice. Plus de lois qui comptent, écrites ou non écrites; plus de maître (563 d). Dans ce désordre universel, ce sont les plus remuants et les plus hardis qui profitent. Ils déclament à la tribune, un cercle de vauriens bourdonnent alentour, étouffant toute voix adverse : leurs décrets sont votés. Que décrètent-ils ? Naturellement, de prendre à ceux qui ont pour donner à ceux qui n'ont pas, et qui sont le grand nombre. Les riches se plaignent, protestent, crient ; les bourdons les accusent de comploter et trompent facilement le peuple ; quand les riches, à la fin, en viennent à faire ce dont on les accusait et se défendent par tous les moyens possibles, le peuple se tourne vers les bourdons à aiguillon pour en faire ses chefs et ses protecteurs. Le plus violent d'entre eux ou le plus rusé accapare la défense du peuple, accuse, bannit ou tue les riches, abolit les dettes, partage les terres. Chassé, il revient plus fort. Menacé par les conspirations, il obtient une garde. Les riches émigrent, le peuple exulte, le tyran s'installe (566 d).

Il est d'abord tout sourires, promesses, largesses. Mais, lui qui a commencé par faire sa paix avec les ennemis du dehors pour avoir les mains libres, sent bientôt le besoin d'occuper le peuple, de perpétuer son rôle de sauveur, de se débarrasser des gens qui le gênent le plus, et, pour cela, suscite guerre après guerre. Ceux qui l'ont élevé au pouvoir s'épouvantent ou s'indignent, il s'en débarrasse ainsi que de toutes gens de valeur, qui le gênent, et pratique l'épuration à rebours. Il s'entoure de mercenaires, ramassis de tous pays, et d'esclaves qu'il affranchit. Voilà sa cour. N'a-t-il pas aussi ses panégyristes, les poètes tragiques, eux qui reçoivent de lui d'abord, de la démocratie ensuite, honneurs et largesses, et que nous eûmes raison de bannir de notre cité comme de toute cité qui lui ressemble plus ou moins ? Ce coup de boutoir jeté en passant, pour nous garder en éveil et préparer l'assaut final contre les poètes, Platon continue : cette garde, il faut la nourrir, et piller les temples ne suffit bientôt plus ; le tyran pressurera donc le peuple, ce peuple qui l'a fait et qui s'aperçoit trop tard qu'il est passé de la licence à l'esclavage le plus amer. Telle est la genèse, telles sont les mœurs de la tyrannie (569 c).

Analyse merveilleuse, que Platon fouille à plaisir. Nous pourrions nous étonner de le voir considérer le tyran comme la fleur de sang éclose de la corruption de la démocratie extrême, alors que l'histoire nous l'a montré plutôt comme un éclair de violence, un agent de transition rude et rapide, entre l'oligarchie et la démocratie. Platon lui-même rêvera de s'en servir pour une opération de cette sorte, pour le coup de force qui permettrait de passer, avec le minimum de troubles, d'une constitution mauvaise à la constitution parfaite[1]. Mais, si plein qu'il soit des enseignements du passé, il ne fait pas ici l'histoire du passé, il s'en aide seulement pour dégager la logique éternelle des choses, et dans cette vision d'éternité, peut-être aussi le présent met-il naturellement une lumière plus vive et plus absorbante. A Syracuse règne depuis longtemps Denys Ier. C'est par des manœuvres de démagogue, en exploitant le trouble qui suivit la chute d'Agrigente, qu'il se fit élire stratège, puis stratège unique, et conquit le pouvoir absolu. La paix faite d'abord avec les Carthaginois pour être tout entier à ses desseins, les guerres continuelles qu'il entretient dans la suite, les riches pourchassés, les terres distribuées au peuple, aux soldats, aux esclaves, sa vie soupçonneuse et cruelle dans la forteresse d'Ortygie, tout répond à la description classique du tyran, telle que Platon la fixe ici. Et Denys est le présent, un présent qui tous les jours s'étend et se fortifie. Les tyrans des VIIe et VIe siècles ont pu être des transitions : celui-ci, aux yeux de Platon, doit tout naturellement paraître une conclusion[2].

Quand il lui faudra juger du bonheur ou du malheur du tyran, Platon va faire appel au témoin qui a connu celui-ci dans son privé, dépouillé de sa grandeur de théâtre : ce témoin, est-ce Platon lui-même, ou plutôt Dion, beau-frère de Denys et son homme de confiance, que Platon conquit à la philosophie lors de son premier séjour à Syracuse, en 388? Peu importe : la genèse psychologique et les mœurs du tyran, telles qu'elles sont esquissées ici (571 a-576 b), peuvent avoir tous les traits individuels qu'on voudra et surtout nous peindre au vif les hommes de violence et d'aventure qui

1. *Lois*, 710 c-711 d, à comparer avec *Lettre VII*, 328 c.

2. Cf. art. *Dionysos*, *RE*, V 1 (1903), col. 882-903 (Niese); art. Σικελία, *ib*. II A² (1923), col. 2498/9.

s'agitent si nombreux dans cette époque troublée, elles n'en veulent pas moins être et sont en fait une peinture générale, éternelle[1]. Le fond bestial que révèlent en tout homme les rêves de la nuit, et qui se déchaîne sans pudeur si l'on ne s'est endormi dans la méditation, avec un corps assagi par une vie mesurée, nous force d'ajouter, aux désirs nécessaires et aux désirs superflus, une troisième espèce : les désirs illégitimes ou anormaux (παράνομοι). Au fils de notre démocrate dilettante, l'éducation n'a pas donné les habitudes et les sentiments qui refouleraient ces désirs bestiaux. Autour du plus sauvage d'entre eux, l'amour, ils sont comme un cortège de bourdons furieux. Débauches, dissipations, appels d'argent toujours renouvelés, vols domestiques, violences aux parents, vols au dehors et crimes, voilà où cet amour-luxure conduit l'homme qu'il tyrannise. Autour de ce possédé s'agitent les natures condottières qui le servent et s'en servent : à l'occasion, mercenaires de quelque tyran étranger ; dans la cité, bande turbulente et malfaisante ; toujours esclaves et despotes, jamais libres ni sociables. Flatté, corrompu, poussé au pouvoir par eux et là seulement réalisant toute la méchanceté de sa nature, tel est l'homme tyrannique.

3. — Bonheur comparé du philosophe et du tyran.

Cet homme, suprême exemplaire du crime, n'est-il pas aussi le suprême exemplaire du malheur ? Le moment est venu, en effet, de décider entre lui et le juste par excellence, le gouvernant de notre cité parfaite, le philosophe-roi. Comparaison parallèle des types de cités et des types d'hommes (577 c-580 c), comparaison des espèces d'âmes et des plaisirs qui leur correspondent (580 d-583 a), comparaison des degrés de pureté et de vérité (583 b-588 a), voilà par quelle série ascendante d'arguments Platon obtient cette décision. Parallèle de la cité et de l'individu, parallèle des classes qui composent la cité et des âmes ou facultés qui

1. Alcibiade, Critias, Lysandre, Agésilas, autant de types de cette nature condottière et tyrannique (Scharr, p. 178). Mais Xénophon lui-même en est un exemple, bien que de moyenne taille. Cf. G. Cousin, *Kyros le Jeune en Asie-Mineure* (Paris, 1904), p. 207/10 ; P. Masqueray, *Anabase I* (Paris, 1930), Notice, p. 11-14, et 21-9.

constituent l'individu, étaient déjà les pivots de la définition de la justice (Livres II-IV) et de la classification destinée à montrer, dans la suite des cités imparfaites, la genèse et la croissance progressive de l'injustice (Livres VIII-IX 576 b). La distinction des degrés d'être et des degrés de vérité correspondants a servi plus spécialement à fonder les droits du philosophe sur le gouvernement de la cité parfaite et à déterminer la nature et les étapes de l'éducation à laquelle serait astreint ce philosophe-roi (Livres V 471 e-VII). On peut, avec James Adam (II, p. 334), dire que le premier de ces arguments est surtout politique, le second psychologique, le troisième métaphysique, mais à la condition d'observer que la théorie du plaisir, même dans le troisième argument, ne s'élève aux régions plus hautes qu'en s'appuyant sur l'expérience psychologique.

L'excellence et la félicité relatives de deux individus sont les mêmes que celles des deux cités correspondantes, ou, comme Platon aime à l'exprimer en langage de proportion mathématique : ce qu'une cité est à une cité, l'homme-type de cette cité l'est à l'homme-type de l'autre (576 c). Pour juger du bonheur ou du malheur de la cité où règne le tyran, il ne faut pas se laisser éblouir par le faste dont se parent le tyran et ses satellites : il faut pénétrer au cœur de la cité. Alors on verra qu'elle est la plus infortunée de toutes, et celle que gouverne le roi formé selon nos vœux, la plus fortunée. Ainsi pour l'individu tyrannique et le tyran lui-même : il faut, pour le juger, l'avoir vu chez lui, dans sa vie de tous les jours, ou dans les dangers graves. Alors on le trouvera aussi esclave que la cité qu'il opprime, aussi pauvre et irrassasié, aussi rempli de craintes et de gémissements. D'ailleurs, pour apercevoir à nu la faiblesse d'un potentat, il n'y a qu'à le dépouiller de tout ce que l'environnement social lui confère de sécurité. Que serait, transporté au milieu d'un désert avec sa femme, ses enfants et toute sa bande d'esclaves, le maître orgueilleux à qui tout obéit ? Un simple homme, à la merci de cette bande, lui et les siens : il lui faudrait trembler, flagorner, être esclave de chacun pour se garer de tous, surtout si le voisinage d'antiesclavagistes les excitait et les soutenait. Ainsi vit le tyran, seul, claustré, enviant la liberté du moindre bourgeois ; esclave de ses frayeurs comme de ses passions, lui qui commande aux

hommes, et condamné par son pouvoir même à s'enfoncer de plus en plus dans sa méchanceté. Dans l'échelle des cinq caractères, royal, timocratique, oligarchique, démocratique, tyrannique, n'hésitons pas à dire que le bonheur va décroissant comme l'excellence (580 c).

Aux trois parties que nous avons distinguées dans l'âme individuelle correspondent trois espèces de plaisirs : pour l'âme raisonnable, le plaisir de la pensée ; pour l'âme irascible, celui de la domination ; pour l'âme concupiscible, celui de la jouissance. Mais nous avons vu que le domaine des désirs et de la jouissance était très divers ; si nous voulons rassembler cette diversité sous un seul nom, nous nous rappellerons que toutes ces jouissances s'achètent et que l'argent est leur commun instrument. Nous adopterons donc comme plaisirs fondamentaux la pensée, la domination, l'argent. Entre ces trois plaisirs, qui sera juge ? L'homme qui aura le plus d'expérience, de sagesse, de raisonnement. Sera-ce l'homme qui résume toutes les cupidités, l'homme d'argent ? Sera-ce l'ambitieux ? Ni l'un ni l'autre ne raisonne aussi sûrement que le philosophe, dont c'est le métier. Ni l'un ni l'autre n'a cultivé autant que lui la sagesse. Mais ne l'emportent-ils pas par l'expérience ? Non : le philosophe a goûté, par nécessité, à l'argent, aux honneurs mêmes et à l'estime des hommes, il peut en juger comme les autres, alors que son plaisir à lui, celui de contempler la nature même de l'être, les autres ne le connaîtront jamais. C'est donc à lui d'estimer et de classer les valeurs, et nous devons les classer comme lui : en haut, son plaisir à lui, puis celui de l'ambitieux et, en dernier lieu seulement, celui de l'homme cupide (583 a).

Le plaisir du philosophe n'est pas seulement le plus excellent : il est le seul vrai plaisir. Celui des autres, en effet, n'est ni vrai ni pur : il n'est qu'un trompe-l'œil, comme les peintures du théâtre. Socrate affirme cela, non de lui-même, mais sur la vague autorité de quelque sage. Pourquoi ? Parce que nous entrons ici dans des considérations d'un autre ordre que les précédentes, dans des questions d'école, et Socrate s'excuse ainsi de son apparent pédantisme. Mais devons-nous chercher à donner un nom à ce sage ou à ces sages ? Que le plaisir du sage soit le seul vrai, cela n'est-il pas déjà l'enseignement du *Gorgias* comme celui du *Phédon ?* Socrate nous

dit ici : les plaisirs qui viennent à l'âme par le corps, et qui sont les plus vifs et les plus nombreux, ne sont en vérité, pour la plupart, que des cessations de douleurs ; or, cessations de douleurs ou cessations de plaisir ne sont pas des états positifs, ce sont des états neutres, ni proprement plaisants ni proprement douloureux ; comme un homme qui ne ferait jamais que passer de la région moyenne du monde à la plus basse et inversement, sans même soupçonner la région supérieure, s'imaginerait faussement être en haut quand il est au milieu, ainsi l'homme qui s'attache aux sensations violentes prend pour un véritable plaisir ce qui n'est qu'une cessation de douleur, alors que les plaisirs vraiment purs, ceux, par exemple, que donnent les odeurs, sont des états positifs, qui apparaissent et disparaissent sans être précédés ni suivis d'aucune douleur (585 a)[1].

D'ailleurs, tout besoin provient d'un vide, corporel ou spirituel ; on le comble en prenant la nourriture du corps ou de l'esprit ; or, ce qui remplit le mieux est ce qui a le plus de réalité : est-ce donc le corps, ou bien est-ce l'opinion vraie, la science, l'intuition intellectuelle, la vertu ? Le plus réel est assurément ce qui tient de l'essence vraie, immuable, immortelle, ou se produit dans une nature de cette sorte, car essence, science et vérité sont liées. Donc le corps a moins de vérité et moins d'être que l'âme, et ce qui entretient le corps a moins de vérité et moins d'être que ce qui entretient l'âme. Si le plaisir consiste à satisfaire un besoin, à se remplir de ce qui convient à la nature propre, se remplir de réel est un plaisir plus vrai et plus solide. Ceux donc qui ne connaissent ni sagesse ni vertu et ne font que se quereller et se battre pour la satisfaction de leurs désirs bestiaux, se battent, au bout du compte, pour des ombres, comme les Troyens, jadis, pour le fantôme d'Hélène. Si les natures irascibles, qui poursuivent des buts moins vils, d'ambition, d'honneur, savent se plier aux ordres de la science et de la raison, elles cessent alors de presser de simples ombres et leurs plaisirs acquièrent

1. Cf. *Gorgias*, 500 a, *Phédon*, 69 b/c. Nous retrouverons dans le *Philèbe*, 31 b-55 c, plus développée et plus scientifique, la distinction entre plaisirs impurs ou faux et plaisirs purs ou vrais (exemples de ceux-ci : les belles figures, les beaux sons, les *odeurs* [cf. *Rép.* 584 b], les plaisirs intellectuels).

toute la réalité dont ils sont susceptibles. Mais l'âme ne goûte vraiment, en chaque partie d'elle-même, les plaisirs les plus vrais et les plus purs que lorsqu'elle est harmonieusement équilibrée et suit d'un élan concordant l'appel de la sagesse. Plus elle s'éloigne de la raison et de la philosophie, plus ses plaisirs sont faux. Le plaisir du tyran est donc le plus éloigné du plaisir vrai. A quelle distance exacte est-il de ce plaisir véritable et royal ? Le tyran vient au troisième rang après l'homme oligarchique, celui-ci au troisième rang après l'homme royal, donc l'homme tyrannique vient, en somme, au neuvième. Or, le cube de 9 est 729, nombre qui mesure les minutes du jour, les heures du mois, les jours et les nuits de l'année, et Platon se plaît à nous montrer, par ce jeu de calcul, de combien le plaisir du tyran est inférieur à celui du philosophe, à toute minute et à toute heure du jour et de la nuit. Si telle est la distance entre le tyran et le philosophe à l'égard du plaisir, quelle ne sera-t-elle pas au point de vue de la décence, de la beauté, de la vertu ? (588 a).

Parvenus à cette conclusion, nous sommes en mesure de répondre d'abord à la thèse dont Glaucon s'est fait l'interprète au début du Livre II (360 e-362 c) : l'injustice est avantageuse à qui la pratique intégralement en se couvrant des dehors de la justice. Nous le ferons en imaginant l'âme humaine sous la forme d'une complexe et monstrueuse créature : une énorme bête à têtes multiples et changeantes, douces ou féroces à son gré ; un lion, de proportions plus petites ; un homme, plus petit encore. Dire qu'on doit préférer l'injustice, c'est dire qu'on doit nourrir en soi le monstre et le lion, et laisser dépérir l'homme intérieur, de façon qu'il soit à la merci des deux autres. Ne doit-on pas, au contraire, fortifier l'homme intérieur, faire du lion son auxiliaire pour dompter le monstre, et tenir ainsi les trois parties de l'âme en paisible et active harmonie ? Ce qui vaut mieux doit dominer ce qui vaut moins, et si les classes d'hommes en qui la raison a le moins de force doivent obéir à celui que gouverne plus directement la raison, Thrasymaque avait bien tort de prétendre (343 b et suiv.) que celui qui obéit ne le fait qu'à son dam. Cette divine autorité de la raison est, au contraire, un facteur d'union et d'assimilation entre les classes de la société comme entre les facultés de l'individu. C'est là l'esprit de la loi, qui prête son assistance à tous les

membres de la cité ; c'est l'esprit de l'éducation, qui ne laisse les jeunes hommes libres et sans tutelle que lorsqu'elle a établi en eux, comme dans la cité, une constitution qui donne le pouvoir à ce qui vaut le mieux (591 a).

Nous voyons enfin qu'il ne sert à rien de commettre l'injustice, dût-elle nous donner richesse et puissance, et que, l'injustice une fois commise, l'impunité serait le plus grand dommage, puisque le châtiment corrige et convertit (cf. II, 380 b et *Gorgias* 473 b, 476-78). Le sage dirigera donc toute sa vie vers la culture de l'âme et de son bien, n'estimant les sciences qu'autant qu'elles conduisent à cette fin, ne cultivant l'harmonie de ses puissances corporelles qu'en vue de l'harmonie de sa cité intérieure, évitant de compromettre celle-ci par trop de richesse ou trop de pauvreté ou par une poursuite indiscrète des honneurs. Il ne fera donc pas de politique active dans sa patrie, s'il n'y est contraint par quelque nécessité providentielle. se réservant pour la cité de son rêve, celle que nous avons décrite. Réalisable ou non quelque jour, elle n'en subsiste pas moins réellement, modèle céleste offert à quiconque veut le contempler pour régler et modeler d'après lui la cité qu'il construit dans son âme. Ainsi la « politique » de Platon demeure la même ici qu'elle était au Livre VII et que nous la montreront les *Lettres* : politique de non-participation et d'attente ; non-participation à des régimes essentiellement mauvais ; attente, parce que le philosophe ne veut pas faire violence à sa patrie et parce que, cependant, une chance providentielle peut subvenir ; mais attente active, de propagande et d'enseignement auprès de « ceux qui veulent voir », et d'intense formation personnelle. Ni par ses dialogues, ni par la direction qu'il a donnée à l'Académie, ni par ses entreprises en Sicile, Platon n'a démenti ce programme.

LE LIVRE X : CONCLUSION GÉNÉRALE

1. — *La Condamnation de la Poésie.*

Pourquoi on la renouvelle ici.

Étrange à première vue en cet endroit et d'ailleurs amenée comme un épilogue, choquante pour beaucoup de lecteurs, scandaleuse pour certains et contristant, dans le cœur même

de celui qui la prononce, des vénérations et des tendresses invétérées (595 b/c), combien elle est cependant logique et naturelle à la fin de la *République*, cette condamnation de la poésie par le plus grand poète en prose qui fut jamais ! Car ce poète est un lutteur, il livre ici « un combat dont la justice est l'enjeu », un enjeu qu'il ne faut sacrifier « ni à l'argent, ni aux honneurs, ni à quelque autorité que ce soit, ni même à la poésie » (608 b).

Il lutte en réformateur politique et social, et contre qui ? Contre une autorité politique et sociale, autorité qu'il juge déformatrice et perverse. Ne nous leurrons pas, en effet ; si nous sommes choqués, conme d'un contresens presque ridicule, de l'entendre demander à Homère « quelle constitution il a réformée, quelles lois établies, quelle guerre menée à bien, quelle école de vie fondée, quelle invention utile produite » (599 b-600 b), c'est que nous sommes, nous, les fils, d'ailleurs vieillis, d'un siècle dilettante et d'une société qui cultive ou cultiva « l'art pour l'art », et qui ne demandait à la poésie que les enchantements d'une vie et d'un monde irréels. Mais la société grecque lui demandait et en recevait autre chose : tout ce qu'une société croyante voudrait trouver dans ses livres saints, dût-elle les tourmenter pour les faire parler selon ses vœux, et tout ce qu'un peuple jeune cherche dans ses chroniques, aidé au besoin par des commentateurs experts. Leçons de morale et de savoir-faire, de sagesse et d'adresse individuelle, de politique, de religion, mais aussi de stratégie et de toutes sortes de techniques militaires ou civiles, voilà ce que les Grecs cherchaient depuis toujours chez leurs poètes, surtout chez le plus grand de tous, et l'Homérolatrie avait ses prêtres et ses exégètes : aucune question ne restait sans réponse. Le réformateur lutte donc ici contre une force, qu'il juge d'autant plus dangereuse qu'elle est plus séduisante, plus pénétrante et plus ignorante, en même temps que plus directement opposée aux méthodes et à l'esprit de la réforme qu'il entreprend.

Il lutte en éducateur rationnel et en savant contre une éducatrice sentimentale et antiscientifique. Lui, qui poursuit la vérité de toute son âme, déteste, dans la poésie, la grande maîtresse d'illusion qu'elle est, comme toute imitation que ne dirige pas la science, et la grande maîtresse d'impression et de suggestion, comme tout art qui endort la raison et sus-

cite la sympathie, le mimétisme inné de notre sensibilité. Il a condamné, aux Livres II et III, à la fois les erreurs religieuses et morales que contiennent ou engendrent ses fictions les plus fameuses, et sa curiosité indiscrète et versatile, qui, prétendant tout imiter, sans règle et sans choix, est grosse d'émotions et de suggestions funestes. Mais n'est-ce pas lorsqu'il a établi la distinction et la hiérarchie des facultés de l'âme (Livre IV) qu'il peut le mieux montrer sur quel bouleversement de cette hiérarchie se fonde un tel art d'illusionnisme et d'impressionnisme, et n'est-ce pas après avoir tracé le programme de l'éducation par la science et dressé le tableau des degrés de l'être et du connaître (Livres VI et VII) qu'il mesurera le mieux à quelle distance de toute vérité et de toute réalité en reste cette poésie, qui sait tout et enseigne tout ?

Enfin, analyste et historien de l'âme collective et individuelle, il a décrit aux Livres VIII et IX la genèse des perversions progressives de la cité et du citoyen. Or, les étapes de cette progression dans le mal, depuis la timocratie jusqu'à la tyrannie, correspondent aux empiétements successifs des classes inférieures de la société et des facultés inférieures de l'âme sur les classes et les facultés supérieures. La poésie, dont le charlatanisme funeste est fondé sur les mauvais instincts qu'elle flatte et surexcite dans ces facultés inférieures, n'est-elle pas un des facteurs les plus naturels de cette déchéance sociale ? Platon nous l'affirma lui-même au Livre VIII : les poètes, tragiques et autres, sont en fait les courtisans et les flatteurs empressés des deux tyrannies les plus voisines, celle de la foule et celle du despote (568 b). Dans le *Gorgias,* il nous avait dit que la tragédie est une rhétorique à l'usage des foules, une rhétorique-flatterie qui vise avant tout le plaisir (502 a/b), mais il nous avait aussi montré (484 b, 488 b) les prétentions de la violence et du despotisme s'appuyant, avec Calliclès, sur une parole de Pindare que les *Lois* (714 c/e) prendront encore la peine de combattre. Que les grands tragiques d'Athènes aient été plus naturellement les courtisans de la démocratie que ceux de la tyrannie; que, d'autre part, les poètes aient afflué à la cour des tyrans, qui usaient volontiers de ces agents de réclame et de propagande, ce sont là des faits certains. Platon peut être injuste envers les tragiques lorsqu'il s'autorise de la vérité avec laquelle ils traduisent les sentiments et les idées de

chaque personnage pour faire d'eux les interprètes bénévoles, les prôneurs de l'injustice et de la tyrannie [1]. Qu'on le traite, si l'on veut, de prédicant et de sectaire, mais il est dans la logique de son rôle en considérant les effets, non le but, de ces apologies trop éloquentes et de ces représentations trop fidèles. En tout cas, nous ne pouvons trouver que tout naturel le fait que l'assaut décisif contre la poésie ait été reculé jusqu'après ces Livres VIII et IX, où Platon nous décrit les déchéances extrêmes que la poésie a non seulement flattées et célébrées, mais contribué à produire.

Les arguments de l'accusation.

Voici donc par quels arguments Platon se justifie d'avoir banni de sa cité parfaite la poésie qui est purement imitative. Ils peuvent se résumer, nous le savons déjà, dans ces deux chefs d'accusation : la poésie est un art d'illusionnisme, la poésie est un art d'impressionnisme. A ces deux titres, elle est une force de perversion (595 c-607 a).

Illusionniste, elle l'est, comme la peinture et comme toute imitation déformante. Qu'est-ce, en effet, que l'imitation ? Pour le savoir, procédons comme nous le faisons d'ordinaire.

1. Platon a pu profiter de certains passages d'Euripide, v. g. dans *Archélaos*, frgt 250 (si les tyrans étaient immortels, ils jouiraient de tous les bonheurs), *Phéniciennes*, 524 et suiv. (la tyrannie vaut bien un crime) — d'autre part, *Suppliantes*, 404 et suiv. (Thésée louant la liberté d'Athènes) et tant de passages qui donneraient presque raison à Aristophane l'accusant d'avoir flatté le peuple (v. g. *Andromaque*, 699 et suiv. etc., cf. P. Masqueray, *Euripide et ses idées*, p. 381/3). Il aurait pu aussi bien tenir compte des railleries contre la foule, que mènent à leur gré les orateurs ; contre ceux-ci, qui cherchent moins à être utiles qu'à plaire (*Hécube*, 131, 254 et suiv. *Ion*, 832 et suiv. *Hippolyte*, 486 et suiv.) — et de tant de traits dispersés dont on composerait une image du tyran semblable à celle que nous donne Platon lui-même : flatteur de la foule (*Antigone*, fr. 171), ennemi des honnêtes gens (*Péliades*, fr. 605), s'entourant de scélérats (*Ion*, 627), faisant violence aux riches, aux femmes (*Suppl.*, 448 et suiv.), soupçonneux et craintif, haï, s'effondrant au moindre choc (*Ino*, fr. 420). Mais voir aussi, dans Masqueray qui rassemble tous ces textes, cette adresse et cette complaisance d'Euripide à plaider les deux thèses contraires (v. g. le débat entre Thésée et le héraut pour et contre la démocratie, 399-456). — Cf. Burnet, *Essays and Addresses* (Londres, 1929), p. 57-63.

A chaque fois que nous rassemblons sous un même nom plusieurs choses, nous leur reconnaissons une même unité de structure, une seule et unique forme-type, ou Idée. Il y a, par exemple, bien des lits et bien des tables, mais il n'y a, dirions-nous, qu'une seule loi de structure du lit ou de la table, qu'un seul lit-type, une seule table-type : tout ce qui s'en écartera ne sera ni lit ni table. Platon dit : il n'y a qu'un εἶδος, qu'une ἰδέα du lit, qu'une essence de lit ou qu'un lit en soi (αὐτὴν ἐκείνην ἔ ὅστι κλίνη), qu'un lit originel (ἐν τῇ φύσει οὖσα). Cette essence de lit, le menuisier la prend comme loi de fabrication : il travaille d'après elle, mais il ne la crée pas. Vient une autre sorte d'ouvrier ; le peintre. Vous savez qu'avec un simple miroir le premier venu peut tout fabriquer : soleil et astres, ciel, terres, hommes et animaux, objets artificiels. Mais ce n'est qu'en apparence. C'est de cette façon que le peintre fabrique toutes choses. Donc une essence, une structure ou forme-type, une Idée de lit, que personne n'a fabriquée, sauf Dieu. Un lit particulier, que le menuisier fabrique en contemplant cette forme ou Idée. Une imitation de lit, que le peintre fait d'après ce lit particulier. Platon nous a laissé comprendre, au Livre VI, que le triangle en soi est le seul triangle réel (610 d/e). Il nous dit ici que le lit en soi est la seule réalité de lit, que celui du menuisier n'est qu'une copie de réalité, que celui du peintre enfin n'est qu'une copie de copie. Tout art d'imitation ne vient donc « qu'au troisième rang après le Roi et la vérité ». Encore, est-elle fidèle, cette copie à la seconde puissance ? Non, elle est essentiellement déformante : elle altère les proportions pour mieux rendre l'apparence, elle ne produit qu'un simulacre, un εἴδωλον. Elle est un trompe-l'œil, mais elle n'abuse qu'à distance, et que les ignorants. Comme tout charlatanisme, elle n'est qu'une contrefaçon de science (596 a-597 d). Platon entre ici bien avant dans la technique d'école, plus avant que ne le comporte le ton général de la *République*, plus avant même que dans les Livres VI et VII. Il le sait, et s'en excuse en faisant appel à ceux « qui pratiquent habituellement ces sortes de discussions ». Nous sommes ici, en effet, sur le terrain dialectique du *Cratyle*, qui fondait la spécification des actes sur la spécification des essences, et d'avance sur le terrain du *Sophiste*, qui, par sa théorie du non-être, explique la possibilité métaphysique des arts d'il-

lusion. Les concordances d'idées et de formules sont multiples, surtout avec ce dernier dialogue[1].

Quant à la tragédie et à son chef, Homère, que valent ses prétentions d'omniscience ? Platon fait ici une réponse curieuse : si le poète savait réellement ce qu'il se donne l'air de savoir, il ferait de l'action et non de l'imitation, il serait chef d'armée ou législateur, et préférerait vivre une grande vie plutôt que de la raconter (599 b). Nous pourrions observer que les gens qui rêvent et parlent le plus de l'action sont ceux qui, par la force des choses ou de leur tempérament, en font le moins. La vie est courte : ceux mêmes qui suivent la carrière de leur choix s'imaginent volontiers dans une autre, dont ils caressent le regret. Adam rappelle finement les rêves d'action qui tourmentent les hommes de lettres. Mais il y a davantage ici : nous savons que la philosophie politique de Platon, ou plutôt que toute la philosophie de Platon n'est que de l'action entravée, et, par compensation, — mais lui ne le savait pas, — de l'action condensée pour les siècles à venir. Si le *Protagoras* déjà, et surtout le *Phèdre* et la *Lettre VII* mettent l'enseignement oral tellement au-dessus de l'enseignement écrit[2], n'est-ce pas que l'enseignement oral est de l'action, alors que le dialogue demeura toujours, aux yeux de Platon, de la « littérature » ? Homère, en effet, poursuit Platon, n'a connu l'action ni comme chef d'armée ni comme législateur ni comme fondateur d'école : il n'a même pas groupé ici ou là des disciples comme l'ont fait les Sophistes. Si on l'a laissé continuer sa route errante sans l'arrêter au passage ou chercher à le suivre, c'est qu'on n'attendait de ses leçons aucun bien (600 e).

La poésie n'est, en effet, comme la peinture, qu'un charlatanisme et une magie. Magie de musique : ôtez-lui ses agencements de mots, ses rythmes, ses harmonies, comme elle est

1. *Cratyle*, 386 a/7 b (cf. éd. de L. Méridier, Paris, 1931, p. 8 et 30). *Sophiste*, 233 a/6 d, 264 c *ad fin.* (éd. A. Diès, 1925, p. 271).

2. Comparer *Protagoras*, 329 a (les rhéteurs ὥσπερ βιβλία οὐδὲν ἔχουσιν οὔτε ἀποκρίνασθαι οὔτε αὐτοὶ ἐρέσθαι κ. τ. λ.) à *Phèdre*, 275 d et *Ep.* VII, 341 c. Les propos de Platon sur l'imperfection du discours écrit ne sont donc pas l'écho de doutes tardifs, comme on l'a dit trop souvent. Sur cette continuité d'opinion chez Platon, cf. Friedländer, *Platon, Eidos*, p. 132 et suiv. (Rev. de Philol., V, 3 (1931), p. 284).

pauvre et pâle en sa nudité! Son visage a perdu toute sa fleur. Elle n'avait, d'ailleurs, là-dessous, qu'un savoir puéril. Comme la peinture, elle est imitatrice, et non pas de l'être des objets, mais de leur apparence superficielle. Le peintre imite un frein et un mors, le sellier et le forgeron les fabriquent, mais qui connaît vraiment à fond ce frein et ce mors? Pas l'imitateur, pas même le fabricant, puisqu'il fabrique au compte et au goût de quelqu'un, qui est l'usager, le cavalier. Cet usager seul a la science, et l'*Euthydème*, qui nous l'a dit, nous a montré aussi que tous les arts et toutes les techniques, même les mathématiques, même l'art royal et politique, sont des manœuvres et des demi-savants au service de qui possède la science du Bien (288 d-290 d). L'ouvrier, qui se fie et se prête à la pensée de l'usager, n'a pas la science, mais la croyance droite (πίστιν ὀρθήν); l'imitateur n'a ni la science ni même l'opinion droite (δόξαν ὀρθήν). Son imitation, qu'elle soit peinture ou poésie, n'est donc qu'ignorance et tromperie, dilettantisme et illusionnisme (602 b).

Contre les déformations visuelles de grandeur et de forme, sur lesquelles tous les arts d'illusion fondent leurs prestiges, nous nous défendons par le calcul, la mesure, la pesée, donc par notre faculté raisonnante (logistique). Mais une autre faculté les accueille volontiers : c'est le sentiment, essentiellement impressionnable et irritable (τὸ ἀγανακτητικόν). Alors que la raison est calme et constante, donc monotone, la faculté irascible est toujours en mouvement, toujours émue et tiraillée par des sollicitations contraires, et c'est elle, par conséquent, que la poésie imite de préférence. Une partie de cet irascible tend à se soumettre à la raison et à la loi, qui lui prescrivent, non de ne pas sentir et de ne pas accuser par une réaction immédiate les coups de la fortune, puisqu'une telle insensibilité est impossible, mais de refouler son chagrin et d'en modérer l'expression : Platon tempère d'avance le stoïcisme par le bon sens, par le sens de l'humain. On ne sait, en effet, ce que tel malheur contient de vrai mal ou de vrai bien. Et puis, à quoi bon geindre? Aucune chose humaine ne vaut tant de douleur; et la douleur qui geint oublie la seule réaction utile, qui serait, non de tenir la main sur la plaie en criant, mais d'y appliquer le remède. Or, la poésie se plaît à reproduire, et, par là, elle aide et sollicite les mouvements de révolte de l'irascible inférieur, et opprime la rai-

son, comme ferait, dans une cité, celui qui donnerait le pouvoir aux méchants et ruinerait les gens de bien (605 c).

Le plus funeste effet de cet impressionnisme est la sympathie qu'elle éveille et caresse, dans les plus honnêtes gens, pour des sentiments et des actes mauvais. Elle endort notre vigilance sur cette partie émotive de notre âme, y déchaîne tour à tour ou les larmes ou le rire, et nous fait applaudir et épouser au théâtre ce que nous réprouverions dans la vie réelle. Toutes les passions, tous les désordres du sentiment, voilà ce que le poète éveille et nourrit en nous, voilà ce qu'il y renforce et rend souverain. Platon ne voit dans la sympathie qu'une puissance d'excitation et de suggestion, il en ignore la puissance apaisante et purgative, qu'Aristote juge si essentielle. Non seulement Bossuet et Nicole, mais les réformés de Genève et d'ailleurs l'ignorent ou la méprisent aussi délibérément : il est difficile à qui prétend construire ou gouverner la cité des Saints de s'arrêter à peser des nuances, et plutôt que de chercher dans le poison un vaccin éventuel, ils préfèrent le proscrire tout net. Des hymnes, des éloges en l'honneur des gens de bien, « des chants édifiants », voilà quelle poésie Platon accueillera dans sa cité (607 a).

C'est ainsi que Platon justifie la condamnation portée contre la poésie dans les premiers livres de sa *République*. La poésie, d'ailleurs, n'a pas à s'étonner que la philosophie la combatte : n'est-elle pas sa rivale depuis toujours[1] ? Nous ne saurions dire à quelles œuvres Platon fait allusion,

1. La poésie est rivale de la philosophie en tant qu'éducatrice, mais la philosophie est elle-même rivale de la poésie, en tant qu'imitatrice et poète en son genre ; cf. *Lois*, 817 b/d : « ἡμεῖς ἐσμὲν τραγῳδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης· πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δή φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγῳδίαν τὴν ἀληθεστάτην. ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθὴς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν κ. τ. λ ». Platon livre ici le fond de sa pensée : « Nous nous disputons l'âme de la cité ; ne vous imaginez donc pas que nous vous laisserons, vous dont la voix est plus puissante que la nôtre (μεῖζον φθεγγομένους ἡμῶν), planter où vous voudrez vos tréteaux contre les nôtres et y enseigner à votre gré le contraire de ce que nous enseignons ».

lorsqu'il cite bout à bout cette série de brocards lancés contre la chienne hurleuse (cf. *Lois*, 967 d), contre les tas de paroles vides et les rognures de pensée dont vivent ces mendiants de philosophes. Aristophane n'eut pas le monopole de ces railleries, et Platon pouvait choisir. Il n'avait pas à nous rappeler ici les coups portés ou rendus par la philosophie, les indignations de Xénophane (fr. 10-12 D.) et les sarcasmes d'Héraclite (fr. 40/2, 56/7) : de même qu'il avait, dans le *Gorgias*, livré le grand combat à la rhétorique, il a, dans ses Livres II et III, épuisé le débat contre l'autre rivale en éducation. Dans sa lutte contre la rhétorique, aucune hésitation sentimentale ne le retenait. Ici, les admirations de l'enfance et des tendresses toujours vivaces plaident contre la raison sévère. Mais tout cela n'est-il pas l'emprise persistante de l'éducation donnée par « ces beaux régimes » que remplacera la cité parfaite ? En tous cas, il faut sauver « sa cité intérieure » et libérer sa conscience : trahir ses convictions serait une impiété (607 b-608 b).

2. — *Les récompenses de la justice.*

L'immortalité de l'âme.

A quoi, d'ailleurs, sacrifierait-on ses convictions ? Que peut-il y avoir de grand dans la vie, dans ce bref intervalle entre l'enfance et la vieillesse ? Et comment un être immortel pourrait-il enfermer dans cette étroite durée sa pensée faite pour l'éternité ? De quel être immortel s'agit-il donc ? Glaucon s'étonne. Il oublie que Socrate (VI, 498 d), en prêchant Thrasymaque et le reste de ses auditeurs, entendait, sinon les convaincre immédiatement, du moins semer en eux des pensées utiles pour le jour où ils reviendraient sur la terre, et ce délai, disait-il en réponse à l'exclamation sceptique de Glaucon, est bien court au regard de l'éternité (498 d). Platon a donc posé ses jalons. D'avance, ou après coup ? Peu nous importe, car cette démonstration de l'immortalité était certainement voulue d'avance. Même des séparatistes comme Dümmler reconnaissent qu'une apologie de la justice sans rémunération dans l'au-delà est inconcevable pour Platon et, à cause de cela, ajoutent, à l'hypothétique *Thrasymaque*, précisément la démonstration de l'immortalité

que nous trouvons ici (608 c-611 a), et un mythe eschatologique moins étendu que celui de notre *République*, plutôt analogue à celui du *Gorgias* (*Prolegomena*, p. 242). D'ailleurs, cet exposé des récompenses ou des châtiments qui attendent l'homme dans une autre vie était indispensable comme pendant aux considérations émises par Céphale au début du prélude (330 d-331 b), de même que l'exposé général des avantages de la justice, en ce monde ou dans l'autre, était indispensable comme retour à la vérité, après l'abstraction acceptée par Socrate pour de pures raisons de méthode (367 e-368 c).

Quelle preuve de l'immortalité de l'âme Platon devait-il donner ici pour rester dans le ton général de la *République ?* Autant que possible, évidemment, une preuve tirée des notions de justice et d'injustice. Aucune, en fait, n'était plus appropriée que la présente, qui fait pendant à la considération de la vertu propre dans le Livre I (352 e-354 a) et à la démonstration établissant, à la fin du Livre IV, que la justice est le bien propre et l'injustice le mal propre de l'âme (434 c-445 b). Toute l'étude sur la nature de la justice et sur son rôle dans la société, c'est-à-dire, en somme, toute la *République* à partir du Livre II, n'a été entreprise que pour montrer, à la demande de Glaucon, que l'injustice est elle-même le plus grand mal de l'âme (366 e-367 e). Si l'on peut maintenant prouver que ce plus grand mal de l'âme, tout en ruinant son bonheur, est impuissant à la détruire, quel relief nouveau donné au malheur que crée naturellement l'injustice, puisque, ce malheur, elle l'éternise ! Car toute chose est détruite par son mal propre, comme elle est conservée par son bien propre, et, si l'âme fait vraiment exception, si elle n'est pas détruite par son mal propre, l'injustice, quel autre mal pourra jamais la détruire ? Pas celui du corps, — mort ou maladie —, car le mal d'une chose ne saurait détruire une autre chose que si elle influe sur le mal propre de celle-ci et l'augmente. La maladie ou la mort du corps n'aurait donc d'action sur l'âme que si elle augmentait son mal propre, l'injustice. Mais, pour soutenir cette séquence nécessaire entre la mort du corps et l'injustice de l'âme, il faudrait pouvoir soutenir que cette séquence existe dans les deux sens, et que l'injustice de l'âme tue le corps. Quelle délivrance ce serait d'ailleurs pour le criminel ! Mais c'est faux :

l'injustice du criminel le rend vivant, alerte, toujours aux aguets. Ainsi l'âme, que ne détruit ni son mal propre ni le mal étranger, est nécessairement immortelle (611 a).

Cette immortalité entraîne deux conséquences. En premier lieu, le nombre des âmes existantes est constant : il ne peut diminuer, puisqu'elles ne meurent pas ; il ne peut augmenter, car ce ne serait qu'au dépens des choses mortelles, et, dans ce cas, tout deviendrait finalement immortel. D'autre part, comment dire immortelle une chose dont la composition serait multiple et grossière comme nous a paru celle de l'âme ? Or, elle est véritablement immortelle, le présent raisonnement le démontre, et nous en connaissons d'autres, aussi probants. Nous ne devons donc pas croire que cette existence actuelle de l'âme, enfoncée dans le corps et dans ses passions comme le dieu marin Glaucus dans les algues, les pierres et les boues sous-marines, nous la montre en sa véritable nature. Elle ne serait connaissable en son état pur que dégagée de cette gangue, mais, pour nous figurer cet état pur, nous n'avons qu'à considérer ses tendances et ses parentés intimes, toutes orientées vers le divin, l'immortel, l'éternel. Nous l'imaginerons alors telle qu'elle serait, au terme de cette poursuite et de cette assimilation : c'est à ce terme seulement que nous saurions si elle est composée ou simple et comment elle est constituée. Aujourd'hui, nous n'avions à étudier que sa vie dans le corps, et les effets que produit en elle, le désordre qu'y développe cette incorporation (612 a).

Platon, tout au long de sa *République*, n'a prétendu traiter que de politique, c'est-à-dire, d'après sa conception de la politique, de morale individuelle et sociale. Il ne pouvait donner un plus naturel et plus noble horizon à cette morale que celui de l'au-delà, où la justice trouve son achèvement et ses récompenses suprêmes. Il lui fallait démontrer l'immortalité de l'âme par une preuve issue du cœur même de cette aspiration vers l'éternelle justice, mais entrer dans une démonstration métaphysique de l'immortalité et dans une étude approfondie de la nature de l'âme eût été, dans un tel dialogue, un contresens littéraire. Sa preuve avait cependant besoin, pour ne pas sembler fragile ou incomplète en son isolement, du souvenir discret des autres preuves qui fondent cette immortalité, des inductions ou des analyses

qui montrent ses conditions, sa possibilité, sa préparation progressive. C'est à cela qu'il pourvoit par les allusions rapides, mais si claires, qu'il fait au *Phédon* (64 a/8 b, 78 b-84 b) : parenté de l'âme avec l'intelligible et le divin, son emprisonnement actuel dans la boue pesante du corps, sa purification et libération progressives, sa presque absolue simplicité de nature défigurée par la vie corporelle et les passions et retrouvée peu à peu par une désincarnation qui se poursuit, de vie en vie, jusqu'à l'immatérialité parfaite. Il ne se sent donc pas si éloigné du *Phédon* qu'ont pu le croire beaucoup de critiques et n'a aucun besoin de renoncer à l'une ou l'autre des preuves avancées dans ce dialogue. Il n'y a jamais affirmé la simplicité absolue de l'âme, mais sa ressemblance native et presque indéfiniment perfectible à l'essence intelligible et absolument simple ; il l'y a dite, non totalement, mais presque indissoluble (80 b/c). Il y a déclaré que seul est indissoluble par nature ce qui est incomposé (78 c), il n'a pas exclu une autre sorte d'indissolubilité, qui se fonderait sur l'excellence du composé et sur la sagesse divine, répugnant à détruire un tel composé (*Timée* 41 a/b). C'est à cette indissolubilité de grâce divine qu'il fait appel ici pour concilier tripartition et immortalité. La composition de l'âme est-elle assez parfaite pour mériter cette grâce ? Nous pourrions croire que non en nous rappelant la créature monstrueuse qui nous servit à figurer cette composition. Mais elle ne la figure, en réalité, que déformée par la vie terrestre. Nous ne pouvons pas plus juger de la vraie nature de l'âme sur cette image faussée, que nous ne jugerions de la forme naturelle de Glaucus sur la chose sans nom qu'en a faite ce long séjour au fond de la mer (611 d). Glaucus avait un corps, mais les membres primitifs (τά τε πάλαια τοῦ σώματος μέρη) en ont été ou brisés ou défigurés, et d'autres lui ont poussé en plus de ceux-là, accrétions étrangères, amas de coquillages, d'algues et de cailloux (ἄλλα δὲ προσπεφυκέναι). Ainsi la bête polycéphale poussait à volonté (δυνατοῦ φύειν ἐξ αὑτοῦ) ces têtes apprivoisées ou sauvages qui accroissaient sans cesse et compliquaient de plus en plus la créature composite originelle (588 c). A voir Glaucus au fond de la mer, à voir notre âme défigurée par ces excroissances sauvages, comment dire si, dans sa nature réelle, elle est simple, ou multiple, ou de quelle façon vraiment elle est faite (εἴτε πολυειδὴς εἴτε μονοει-

δὴς εἴτε ὅπῃ ἔχει καὶ ὅπως, 612 a)? Est-ce que Platon exclut ici une composition native, et dément-il d'avance le *Phèdre* et sa tripartition originelle? Non: il nous dit simplement que l'aspect déformé de l'âme ne nous permet pas d'en juger, mais la multiplicité désordonnée que nous présentent ses deux symboles successifs, le monstre du Livre IX, le Glaucus du Livre X, pousse sur une composition normale. C'est la multiplicité désordonnée, ce n'est pas la composition normale qu'il lui importe ici de nier, puisque, dans le même instant où il constate qu'une multiplicité désordonnée exclut l'immortalité, il nous affirme que l'immortalité de l'âme est une chose prouvée (611 b)[1]. Rien ne nous empêche de penser que Platon ait travaillé au *Phèdre* tout en composant sa *République,* mais ce n'est certainement pas ce passage de la *République* qui peut, en excluant d'avance le mythe du *Phèdre,* nous contraindre à insérer chronologiquement le *Phèdre* avant le Livre X.

Les avantages de la justice.

Au début du Livre II, Socrate avait placé la justice « dans la plus belle classe de biens, parmi ceux qu'il faut aimer pour eux-mêmes et pour leurs suites, si l'on veut être heureux » (358 a) et c'est provisoirement seulement, par raison de méthode, qu'il avait accepté de la dépouiller de ses avantages pour ne considérer que sa valeur interne (368 b/c). Le moment est venu de lui rendre ces avantages, qu'ils lui soient dus par les hommes ou les dieux, puisque, sûrs maintenant qu'elle s'impose par elle-même, nous n'avons plus à craindre que de tels avantages ne masquent son excellence propre et inamissible. Supprimons donc maintenant les hypothèses provisoirement accordées, et nions que l'homme juste puisse être méconnu, soit par les dieux, soit par les hommes. La divinité l'aime, puisqu'il ne cherche qu'à lui ressembler le plus possible, et tout ce qu'elle lui envoie, même l'infortune, n'est que pour son perfectionnement et sa félicité. L'estime des hommes, l'honneur, la gloire, finit toujours par cou-

1. Sur l'interprétation de tout ce passage j'ai plaisir à constater mon accord substantiel avec P. Frutiger, *Les Mythes de Platon,* p. 76-96. Mais je crois qu'il accentue trop vivement la simplicité de l'âme dans l'argument du *Phédon.* Sur les rapports de celui-ci avec la *République,* cf. L. Robin, *Phédon,* p. 39, n. 3.

ronner sa vie, alors que les méchants, si vites et si fiers au départ, achèvent leur course haletants, l'oreille basse, et ne recueillent que hontes et châtiments. Voilà quel tableau doit remplacer, en définitive, celui que dressait Glaucon au Livre II (360 e/2 c) des sorts du juste et de l'injuste.

Mais la rémunération véritable se fait hors de cette vie, et c'est un revenant, Er, fils d'Arménios, qu'on nous donne comme garant de la façon grandiose et souverainement équitable dont elle est distribuée. Un jugement, les méchants punis sous terre pendant autant de fois mille ans qu'ils ont commis d'injustices, les bons récompensés dans les mêmes proportions, les plus méritants jouissant de félicités plus hautes, les plus grands criminels, tyrans pour la plupart, condamnés à des supplices éternels, les pécheurs ordinaires remontant de l'enfer au terme de leur peine et se retrouvant avec les bons, qui redescendent du ciel, pour choisir leurs vies nouvelles, voilà le contenu doctrinal du mythe. Platon l'a parsemé de détails précis, qui donnent au conte la couleur et la vie et le maintiennent dans l'atmosphère des légendes et mystères orphiques. Il lui a donné comme cadre une cosmographie où sa fantaisie de poète joue habilement avec les résultats les plus nouveaux de la science contemporaine[1]. Un fuseau suspendu aux extrémités du ciel, qui se nouent au milieu d'une colonne lumineuse ; ce fuseau descendant jusque sur les genoux de la Nécessité, et roulant sur lui-même d'un mouvement uniforme ; le peson de ce fuseau contenant dans son intérieur sept autres pesons concentriques, lesquels tournent avec des vitesses inégales et lentement, en sens contraire à celui du fuseau ; les trois Moires, filles de la Nécessité, assises autour du fuseau et guidant de leurs mains ses mouvements contraires ; sur le bord circulaire de chacun des pesons, une Sirène assise, chacune donnant sa note, toujours la même, et les Moires accompagnant de leur voix cette mystérieuse harmonie : voilà quel mécanisme Platon imagine pour figurer les distances et les mouvements des planètes. Ne lui demandons ni

1. Cf. A. Rivaud, *Études platoniciennes, I. Le Système Astronomique de Platon* (Revue d'Hist. de la Philos., II, 1, p. 1-26) ; Frank, p. 27, p. 344, n. 69 ; Adam, II, p. 470/9 ; Duhem, *Le Système du Monde*, I, p. 59-64.

la pédante rigueur d'un astronome ni les scrupules minutieux d'un doctrinaire orphique. Il n'en a souci, car il ne veut ici nous apprendre, ni comment le ciel est fait ni comment on s'en va aux régions de l'au-delà ou comment on en revient, mais nous rappeler, en cette suprême leçon, comment il faut vivre notre vie sur notre terre d'épreuve.

Car c'est là, il nous le dit lui-même, le sens profond du choix des vies. Il n'y a pas de science plus précieuse que celle-là : savoir quelle vie est préférable. Et comment l'acquiert-on ? Par les tranquilles habitudes d'une vertu bourgeoise dans une cité bien policée? Non, mais par la souffrance et la réflexion sur la souffrance, surtout par la philosophie. Elle seule nous évitera de choisir par impulsion aveugle ou par routine, elle seule nous donnera le goût de la mesure et le sens de la sagesse, elle seule nous exercera aux opérations d'intelligence nécessaires pour un sûr discernement, opérations logiques et scientifiques de discrimination par récapitulation, composition et division (διαγιγνώσκοντα, ἀναλογιζόμενον, ξυντιθέμενα, διαιρούμενα, συλλογισάμενον κ. τ. λ. 618 c/d). Et les critères de ce choix seront toujours la supériorité des biens de l'âme, l'absolue excellence de la justice : voilà quelle conviction il faut garder infrangible à travers cette vie si l'on ne veut, au jour de la décision périlleuse, choisir aveuglément son propre malheur. Ainsi Platon met une dernière fois, au-dessus des biens d'opinion, au-dessus de la sagesse moyenne et routinière, dans leur alliance indissoluble, la vraie philosophie et l'idéale justice.

III

LA COMPOSITION DE LA RÉPUBLIQUE

La critique et l'unité de plan.

Nous avons vu, dès le début de cette étude, quelle étendue matérielle représente la *République* : à elle seule, elle contient autant de texte, moins quelque quatre-vingts lignes, qu'en contiennent ensemble les dialogues *Protagoras*, *Gorgias*, *Ménon*, *Phédon*, *Ménexène*, *Lysis*. Notre essai d'analyse a pu nous faire entrevoir la complexité des problèmes qu'elle traite, la masse d'idées qu'elle remue : quant aux richesses d'art et

de sentiment, quant à la profondeur du génie, quant à la vie puissante, à la sublimité du style, tempérée par tant de fraîcheur et de simplicité, quelle analyse tenterait de les expliquer ? On comprend que, devant cette œuvre grandiose, l'admiration même excite et nourrisse des curiosités quelque peu exigeantes. C'est l'œuvre d'un penseur qui a cherché, progressé, varié. C'est l'œuvre d'un poète, d'un prophète, mais aussi d'un artiste, chez qui la flamme de l'inspiration laisse à la pensée constructive son calme et sa lucidité. Nous voudrions savoir d'abord, pour ce dialogue comme pour tous les autres, à quelle époque il l'a publié, mais, pour ce dialogue surtout parmi tous les autres, notre désir serait naturel de savoir combien de temps il le porta dans son âme, comme un rêve, à quelle époque il sentit s'en former les idées maîtresses, comment pour lui s'en dessina le plan et s'en construisit la bâtisse, si ce fut d'une façon continue et, pour ainsi dire, d'un jet soutenu et prolongé, ou si ce fut par essais successifs, par liaison et unification progressive de parties d'abord indépendantes, par correction, transformation et agrandissement, à l'âge mûr, d'une première œuvre que le grand œuvre absorba et ensevelit dans sa perfection achevée.

Les réponses, ou plutôt les hypothèses, que suscita d'abord une telle curiosité sont aujourd'hui dépassées, et nous avons de la peine à être équitables envers elles. Krohn s'était fié à l'apparente ingénuité de l'artiste, il avait pris au sérieux ses allures détachées et cru pour de bon que sa pensée se laissait voguer d'une idée à une autre, au gré de l'inspiration, ὅπου ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ (*Pl. Staat*, p. 27). Aussi niait-il chez lui toute composition systématique et, trouvant partout des lacunes, des jointures hâtives, des contradictions manifestes, s'en allait répétant : « Où donc est l'unité si vantée ? » Il imagina donc une *République* bâtie de pièces et de morceaux, au cours des années. D'autres le suivirent, Pfleiderer, Dümmler, et l'on comprend mal qu'un écrivain comme Rohde prit la file. Mais le jeu était si passionnant de supposer et de deviner, à force d'inductions et de combinaisons, comment Platon avait travaillé ! Inductions et combinaisons eurent au moins cela d'utile que les bouleversements où elles conduisaient appelèrent la réaction et, du travail d'épreuve et de rectification qui suivit, l'unité de plan de la

République est sortie plus manifeste. Le petit livre d'Hirmer, dense et minutieux, les *Essais* de Campbell, le commentaire d'Adam, sans parler d'autres travaux, l'ont établie comme une base désormais indiscutable, et d'où partent ceux-là mêmes qui voient dans cette unité, non pas le fait d'une continuité de pensée, mais le résultat d'une refonte savante. Il y a pour eux deux *Républiques :* l'une publiée vers 390, l'autre vers 370, et leur ingéniosité se complaît à retrouver le plan et le contenu de la première, le prompt « élargissement d'horizon » dans lequel elle apparut trop étroite et dut être remplacée par une autre plus compréhensive, les chances éphémères qu'elle eut de revoir le jour avant de sombrer définitivement dans l'oubli. Voyons rapidement les raisons dont ils appuient leurs conjectures.

L'hypothèse d'une première édition. Ses raisons.

Elles se reproduisent semblables à peu de chose près dans deux travaux séparés par un certain nombre d'années : le chapitre IX de Pohlenz dans son livre *Aus Platos Werdezeit* (1913), l'article bref et plein de Post dans le *Classical Weekly* (XXI, 6, 1927, p. 41/4). Ce sont sinon l'indépendance totale du Livre I, au moins (Pohlenz, 209, n. 1) les discordances qui le séparent des autres livres, — la tradition rapportée par Aulu-Gelle sur les *duo fere libri* publiés les premiers, et qui suscitèrent par opposition la *Cyropédie* de Xénophon, — la citation de la *République* (473 d) dans la *Lettre VII* (326 a), — la récapitulation du contenu de la *République* au début du *Timée*, — les multiples allusions à la *République* dans le *Busiris*, qui lui est antérieur, — le parallélisme frappant qui existe entre le Livre V de la *République* et l'*Assemblée des Femmes* d'Aristophane, qui date au plus tard de 390. L'ensemble est imposant, et chaque partie en est présentée dans son meilleur jour. On accorde, naturellement, que la première édition de la *République* est une hypothèse ; mais quelles autres garanties peut-on demander à une hypothèse que d'expliquer au mieux les faits qui s'imposent ? Or, elle seule explique les faits dans leur détail et leur ensemble. On est donc libre de nous offrir le plan de cette *pré-République* : Livre I à peu près comme nous l'avons ; de II-IV, seulement l'essentiel, une déclaration de Socrate sur sa conception propre de la

justice, la genèse de la cité, caractère des gardiens, sélection des chefs, définition des quatre vertus dans la cité et, plus brièvement, dans l'individu ; de V, féminisme et communauté des femmes, et l'exigence d'une éducation philosophique pour les gouvernants. Vingt pages Estienne pour II-IV, autant pour le Livre V, qui sera largement récrit dans la seconde édition, quelques pages sur la musique, la gymnastique et les mathématiques, pages qui seront remplacées dans la seconde édition par les Livres VI et VII. En tout, avec le Livre I, environ 70 pages Estienne. Ainsi composée, cette *pré-République*, nous dit son récent défenseur, supprime toutes les difficultés.

A tort ou à raison, nous croyons avoir écarté déjà trois de ces difficultés. Nous nous sommes du moins efforcé de prouver que les discordances prétendues entre le Livre I et les suivants n'existent pas, et que les appels indéniables qu'il fait à ces livres rendent au contraire son indépendance inconcevable ; que la tradition concernant les *duo fere libri* d'Aulu-Gelle et leur influence éventuelle sur la *Cyropédie* s'expliqueraient parfaitement sans l'hypothèse d'une première édition de la *République* ; enfin que la façon dont Platon procède pour exposer son plan de communauté des femmes ne se comprend que si cet exposé succède, tout neuf, à la comédie d'Aristophane, toute publication antérieure d'une *République* abrégée, ou du Livre V, ou même des Livres II-IV n'y ajoutant aucune lumière. Que répondrons-nous aux trois autres arguments ?

Le début du Timée. A celui que l'on tire de l'entretien récapitulé au début du *Timée*, la Notice de ce dialogue a déjà répondu[1]. Nous y renverrons donc le lecteur. Mais, dans l'exposé de Pohlenz, cet argument est étroitement lié à celui que l'on tire du *Busiris* d'Isocrate. Prenons-les ainsi réunis. Le début du *Timée*, nous dit-on, suppose une formule de l'État platonicien différente de celle de notre *République* actuelle, et qui ne contenait que les régulations concrètes pour la constitution de cet État. Or, c'est exactement à une œuvre de ce caractère que nous

1. A. Rivaud, éd. du *Timée*, p. 19/21 ; cf. Raeder, *Platons Phil. Entw.*, p. 374/6 ; Ritter, *Neue Unters.*, p. 174.

reportent les allusions d'Isocrate dans son *Busiris*, sauf que celui-ci, en décrivant la société égyptienne, laisse de côté le paradoxe de la communauté des femmes et des enfants (Pohlenz, 222). Qu'y a-t-il de vrai dans ces assertions ?

Au début du *Timée*, Socrate, parlant à Timée, Hermocrate et Critias, résume l'entretien qu'il eut la veille avec eux et un quatrième personnage, « sur la meilleure constitution et les qualités requises des citoyens qui la composent ». L'essentiel en était : les guerriers séparés des laboureurs et artisans ; chaque métier rigoureusement spécialisé et les guerriers uniquement chargés de garder la cité contre les ennemis du dehors et du dedans et de juger avec douceur les citoyens, d'où l'alliance exigée de deux qualités opposées, ardeur irascible et philosophie ; leur éducation dans la gymnastique, la musique « et toutes les autres connaissances nécessaires » ; la défense qu'on leur fait de rien posséder, ceux qu'ils protègent leur devant une solde alimentaire, sur laquelle ils vivent en commun ; les femmes élevées comme les hommes, préparées à la guerre comme eux et partageant tous leurs exercices ; les femmes et les enfants communs, les précautions nécessaires étant prises contre l'inceste ; l'excellence de la race sauvegardée par l'assortiment secret des mariages et par l'organisation d'un dépôt d'inaptes, où l'on relègue les enfants mal nés, pour les y reprendre au besoin s'ils s'améliorent et les y remplacer par ceux de bonne naissance qui ne donnent pas satisfaction (17 c-19 a). Ce résumé fait, Socrate demande s'il est complet, et Timée le rassure : rien n'y manque. Ainsi le *Timée* est la suite d'une conversation sur la meilleure constitution. Il s'ouvre par le résumé de cette conversation. Ce résumé contient en fait l'essentiel de l'organisation décrite dans les Livres II-V de la *République*. Si donc il fait allusion à celle-ci, il n'est pas complet, quoi que Socrate en dise. Donc, observe Pohlenz (214), ou bien Platon limite volontairement son choix, ou il imagine de toutes pièces un dialogue antérieur dont le contenu répondrait au résumé, ou il fait allusion à un dialogue que nous ne possédons plus et dont le contenu était vraiment tel. Or, aux yeux de Pohlenz et de beaucoup d'autres critiques, cette dernière hypothèse est la seule admissible.

Mais pourquoi ne pas dire simplement que Platon, dans l'entretien fictif qui constitue notre *Timée*, imagine un autre

entretien qui l'a précédé et qui va servir de base à la suite d'exposés que le *Timée* prétend inaugurer ? Socrate a bâti la veille le plan de la meilleure cité, comme en rêve et en souhait ; ses compagnons vont, par une imagination hardie, mettre cette meilleure cité en existence et en action, Timée racontant d'abord la naissance et l'histoire du monde jusqu'à l'homme, et Critias profitant de l'histoire contée à Solon par les prêtres Égyptiens sur l'Athènes « d'il y a neuf mille ans » pour montrer, dans cette lointaine Athènes, la cité idéale de Socrate réalisée par avance, et conter les exploits que lui valut son admirable constitution. On s'étonne que Platon limite son choix entre les détails que lui fournissait sa *République*, celle que nous avons ? Mais précisément pour que la conversation imaginée restât conversation et ne tournât pas au décalque pédant d'une œuvre publiée, que tout le monde pouvait lire, il fallait qu'il fût bien visible qu'elle ignorait de grosses parties de cette œuvre. Ainsi l'illusion pouvait durer, qu'on avait devant soi le vrai Socrate, parlant à des gens de son temps, leur rappelant ce qu'il avait dit la veille et s'arrangeant avec eux pour donner une suite à ces doctes propos. Si Platon prend la peine d'attester que le résumé est fidèle, c'est précisément parce qu'il le sait infidèle pour qui le regarderait comme « le résumé d'un livre », et afin que, le sentant infidèle, on oublie le livre assez pour croire à la conversation qui se continue et y prêter sa curiosité, tout en s'en souvenant assez pour jouir des allusions qui y sont faites et des rappels plus larges qu'elles permettent. Car pourquoi, par exemple, dans ce résumé qui ne rappelle que l'essentiel des Livres II-V, nous est-il dit que les gardiens sont nourris non seulement dans la gymnastique et la musique, mais aussi μαθήμασίν τε ὅσα προσήκει τούτοις... ἐν ἅπασι (18 a) ? N'est-ce pas pour entr'ouvrir un instant l'horizon infiniment plus large des Livres VI et VII ? Platon a besoin, pour son jeu, que notre pensée oscille entre le livre que nous avons lu et la conversation qui nous est racontée. Aussi place-t-il la conversation un jour de fête, comme le dialogue, mais, pour le dialogue, c'était la fête des Bendidies ; pour la conversation, ce sont les Panathénées. Il a soin de changer les noms des auditeurs, car Critias et ses amis ont bien été les auditeurs de la conversation qu'on résume, non pas ceux de la conversation ni même du récit de conversation qui constitue

la *République*. Mais l'un de ces auditeurs de la conversation d'hier est absent aujourd'hui, et nos imaginations de courir : toutes les thèses trouvent un nom ou un emploi pour cet anonyme. Platon n'aurait-il pas voulu cela : laisser nos imaginations courir ?

Le Busiris.

On compte sur le *Busiris* d'Isocrate[1] pour mieux assurer l'existence et le contenu de cette *République* première façon.

Pour faire pièce à Polycrate, auteur d'une apologie de Busiris, Isocrate lui montre comment il aurait dû louer, plutôt que défendre, le fabuleux roi de l'antique Égypte. Il fait donc de celui-ci un fondateur et un organisateur, nous conte (15) comment il divisa son peuple en classes séparées, prêtres, artisans et guerriers, combien (16) une pareille division du travail est utile, combien, par suite (17), les Égyptiens ont acquis de renommée dans tous les arts et trouvé de bienfaits dans leur constitution, tellement « que les philosophes les plus fameux parmi ceux qui entreprirent de parler de tels sujets louent délibérément la constitution égyptienne, et que les Lacédémoniens n'ont un si excellent gouvernement que parce qu'ils l'ont réglé en partie sur ce modèle ». Interdiction (18) de voyager sans l'aveu des autorités, repas publics, exercices physiques, participation de tous les citoyens, pauvres ou riches, au gouvernement, tous autres métiers leur étant étrangers, tout cela leur est, en effet, venu de là, mais (19) ils n'en ont profité que pour militariser toute leur vie et ne rêver que violence et conquêtes, alors que les Égyptiens sont si loin et de cette négligence de leurs propres affaires et de cet esprit de rapine ! Ce qui montre la différence des deux systèmes, c'est (20) que celui des Lacédémoniens généralisé ruinerait tous les Grecs par la disette et par la guerre mutuelle, et celui des Égyptiens, mettant les uns au travail, les autres à la défense commune, assurerait le bonheur de tous. Busiris a d'ailleurs (21) favorisé la sagesse en procurant aux prêtres l'aisance, la vie réglée, le loisir, dont ceux-ci ont profité (22) pour inventer une médecine sûre et bienfaisante, et fonder la philosophie, qui crée les lois et cherche la nature des choses. Il confia (23) aux hommes d'âge les charges les plus hautes, appliquant les jeunes à l'étude des astres, aux calculs, à la géométrie, dont tout le monde célèbre, soit les utilités diverses, soit l'heureuse influence sur la vertu..... Il y aurait encore (28) beaucoup à dire sur la piété des Égyptiens, que, parmi tant d'autres, a célébrée Pythagore. Il les visita, il fut leur disciple, rapporta de chez eux en Grèce la philoso-

1. Sur ce discours, voir la notice de G. Mathieu dans Mathieu-Brémond, *Isocrate, Discours*, I, Paris, 1928, p. 183/5.

phie et un grand zèle pour la religion, certain que sa piété lui vaudrait, sinon les faveurs divines, en tout cas la plus grande renommée parmi les hommes. L'événement lui a donné raison, car (29) sa gloire devint si éminente que tous les jeunes gens voulaient être ses disciples, et que tous les parents acceptaient avec joie de voir leurs enfants négliger tout le reste pour le suivre. Nous les comprenons, car, maintenant encore, ceux qui se disent ses disciples sont plus admirés, même gardant le silence, que les orateurs les plus réputés.

Dans ce développement d'Isocrate, on relève d'abord la phrase sur « les philosophes les plus fameux » qui se sont occupés de politique, et l'on demande : « Qui peut-elle viser si ce n'est Platon » ? La division en trois classes est d'ailleurs la sienne, les prêtres ici correspondant à ses philosophes. Les arguments qui justifient la division du travail sont les siens. Les traits que Lacédémone est supposée emprunter à l'Égypte, repas publics, vie uniquement militaire, interdiction des voyages à l'étranger, se retrouvent dans le règlement des gardiens de la *République*, et nous retrouvons aussi bien dans la *République* l'application des jeunes gens aux mathématiques et des hommes mûrs au gouvernement. Donc c'est la cité parfaite de Platon qu'Isocrate vise ici. A-t-il donc en vue la *République* même ? C'est impossible : le *Busiris* ne peut guère être postérieur à 385, car Isocrate insiste, dans sa conclusion, sur l'audace qu'il paraît avoir en faisant la leçon à Polycrate, lui, le plus jeune des deux (νεώτερος ὤν). D'ailleurs, où trouver, dans notre *République*, l'éloge déclaré de la constitution égyptienne ? Platon y parle des Égyptiens en passant, jamais de leur constitution. Il en parle autre part, assurément, et c'est au début du *Timée*. Là, nous retrouvons les trois classes : prêtres, guerriers, artisans ; l'étroite spécialisation des métiers, l'éducation scientifique des prêtres ; et le détail du texte offre certains parallélismes frappants avec le *Busiris*. Or, Isocrate n'utilise certainement pas ici le *Timée*, pas plus que le *Timée* ne peut avoir imité cette pièce de rhétorique qu'est le *Busiris*. Donc *Timée* et *Busiris* sont l'écho d'un ouvrage antérieur. Nous savons que Platon se réfère, dans ce début du *Timée*, à une première édition de sa *République*. Donc c'est là qu'il a parlé de la constitution égyptienne et c'est à l'ordre de choses prôné par cette *République* première manière que le *Busiris* d'Isocrate fait allusion dans tout cet exposé.

J'ai tenu à reproduire tout ce raisonnement, qui, certes, est impressionnant. J'ai tenu aussi à reproduire toute la substance de l'exposé sur lequel s'appuie ce raisonnement, et j'ai même poussé l'analyse un peu plus loin, on verra pourquoi. Mais ne devons-nous pas commencer par observer que la critique est loin de s'être accordée sur la date du *Busiris*[1] ? De Benseler (393) à Meyer (373) et H. Gomperz (372), il y a loin, et les dates intermédiaires sont autant des conjectures que les dates extrêmes. Pohlenz (p. 219) et tous les auteurs qui le suivent, nous disent : « En 373, Isocrate aurait eu 64 ans : comment eût-il pu alors s'excuser de sa jeunesse ? ». Or, sommes-nous si certains qu'Isocrate ait en fait allégué cette excuse, puisque dans ces lignes finales où la vulgate nous la fait lire, la première main de notre meilleur manuscrit, l'Urbinas, ignore précisément les deux incises qui font mention de l'âge[2] ? Une date tardive n'est donc pas absolument impossible, encore moins une date moyenne, car Pohlenz, qui maintient contre Drerup ces deux incises, prend comme terme extrême 385, que Drerup proposait comme date approchée. Ainsi la marge à demander ne serait pas grande pour permettre un recours aux *duo libri* d'Aulu-Gelle, si, parmi les parallélismes qu'on nous montre dans le *Busiris*, les plus délicats, par exemple les arguments qui justifient la spécialisation du travail, restaient inexplicables sans un emprunt d'Isocrate à Platon, car ils ne nous forcent pas à dépasser les limites possibles de cette « première livraison ». Mais l'hypothèse de l'emprunt, inutile pour tous les autres, ne s'impose même pas pour ceux-là, et la date du *Busiris*, obligatoirement fixée en deçà de certaines limites pour les partisans d'une *pré-République*, est pour nous matière beaucoup plus libre et, disons le mot, plus indifférente.

1. Pour la bibliographie du *Busiris* et le débat sur les dates, cf. G. Mathieu, *loc. cit.* et Münscher, art. Isokrates, *RE*, IX, 2, spécialement col. 2177/80. Münscher accepte les arguments de Pohlenz sur les relations du *Busiris* avec la *pré-République* de Platon.

2. Dans *Bus.* 50 « καὶ μὴ θαυμάσῃς, εἰ ⟨νεώτερος ὢν καὶ⟩ μηδέν σοι προσήκων.... ἡγοῦμαι γὰρ οὐ ⟨τῶν πρεσβυτάτων οὐδὲ⟩ τῶν οἰκειοτάτων κ.τ.λ. », Urbinas (Γ) ignore les mots que j'ai mis entre crochets. Cf. E. Drerup, *Isoc. op. omn.* I, Leipzig, 1906, p. CXXXI sq., apparat p. 93 (et p. 91 pour les renvois concernant la valeur de la seconde main).

Quelle nécessité nous contraint, en effet, de reconnaître Platon dans ces philosophes politiques célèbres qui ont loué délibérément la constitution égyptienne? Quel besoin avons-nous de chercher dans un ouvrage de lui les traits de cette description égyptianisée de la société idéale que nous présente le *Busiris*? Pohlenz (216) renvoie lui-même à Hérodote II 164/8, mais se hâte d'abandonner ce terrain, pour nous dire qu'Isocrate a stylisé consciemment et ces emprunts de Sparte et le schématisme des trois castes, et le reste. Soit : il n'en est pas moins indispensable d'observer que ce passage classique d'Hérodote sur les classes de la société égyptienne, sur l'interdiction faite aux guerriers de se livrer à aucun art mécanique, sur la transmission aux Grecs et surtout aux Lacédémoniens de ces traditions de la caste militaire, a chance d'avoir été, dès avant Hérodote, un *lieu* de débats écrits et oraux [1]. La façon dont il s'exprime (167) suppose nettement que la question des emprunts était discutée avant lui. Il est d'ailleurs possédé par cette mode égyptianisante, encore qu'il critique parfois les prétentions des Égyptiens : ils se disent inventeurs de l'astronomie (II, 4) aussi bien que de la théologie et du culte (50, 58), mais Hérodote, qui avoue l'emprunt grec pour les noms des dieux et reconnaît que les Égyptiens ont inventé la géométrie, sait bien que l'astronomie ne leur est pas due et qu'elle nous vient de Babylone (II, 109). Isocrate avait-il besoin de Platon pour faire, des sept classes d'Hérodote, trois classes et ramasser sous le nom de τέχναι les cinq sortes de métiers qu'Hérodote oppose aux μάχιμοι et aux ἱρέες ? Personne ne pouvait-il, avant Platon et Isocrate, en parlant de la constitution lacédémonienne, mettre en un seul groupe, en face des guerriers, toutes ces sortes d'occupations qu'on leur interdisait comme inférieures, là et dans bien d'autres pays grecs? Personne aussi ne pouvait-il, avant Platon et Isocrate, chercher et trouver des arguments pour justifier, avec la spécialisation du travail, la séparation des classes? Le mérite de Platon est-il d'avoir inventé de pareilles choses, ou de s'en être servi pour établir sa

1. Hérodote utilise ici Hécatée de Milet ; il a eu des rapports directs avec les Sophistes ; cf. Jacoby, *s. v.* Hek. *RE*, VII 2, col. 2686 ; *s. v.* Herod. *RE*, Suppl. II col. 502, et Diels, Neue Jahrbücher, 1910, I, 14.

conception de la justice et de l'idéale cité? Pour que les repas publics, l'interdiction de voyager à l'étranger et autres traits proprement spartiates se retrouvent dans la *République* de Platon, ne suffisait-il pas de la tendance laconisante de Platon et des socratiques en général, même plus généralement des intellectuels athéniens? Pour que, sans le secours de Platon, Isocrate les déduisît de la constitution égyptienne, ne suffisait-il pas, ou que la mode égyptianisante l'eût fait faire à d'autres avant lui, ou que l'occasion offerte par son thème lui en donnât l'idée?

Un des rapprochements qui font le plus d'impression est celui qu'on établit entre *Busiris* 23 et *République* 412 c, 536 d : l'application des hommes mûrs au gouvernement et des jeunes aux sciences mathématiques. Fallait-il vraiment attendre Platon pour réserver le gouvernement aux hommes d'un certain âge? Les oligarchies grecques n'avaient-elles pas « une inclination naturelle pour la gérontocratie »? (Glotz, *Cité grecque*, 113). Fallait-il attendre Platon pour compter, parmi les études formatives de cette jeunesse qu'on préparait à la vie politique, l'astronomie, le calcul, la géométrie? Nous avons parlé plus haut du rôle des Sophistes dans l'enseignement et le progrès des mathématiques. En face de *Busiris* (23) : τοὺς δὲ νεωτέρους.. ἐπ' ἀστρολογίᾳ καὶ λογισμοῖς καὶ γεωμετρίᾳ διατρίβειν ἔπεισαν, que l'on mette donc ce passage du *Protagoras* où le grand Sophiste déclame contre ses confrères, Hippias et autres, qui, à leurs jeunes gens fuyant les arts mécaniques, imposent d'autres arts aussi peu nobles, τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες (318 e). N'est-ce pas, extérieurement, déjà la partie mathématique de l'éducation platonicienne? Mais, dira-t-on, le *Busiris* insiste sur l'influence moralisante de ces sciences (πλεῖστα πρὸς ἀρετὴν συμβαλλομένας). Avait-il donc besoin de Platon pour nous donner cette vague formule de rhéteur? Si l'on veut, à cette distinction entre les avantages pratiques des mathématiques et leur vertu éducatrice, trouver un sens un peu relevé et des auteurs responsables, les Sophistes mêmes ne sont-ils pas là, et, à leur défaut, les Pythagoriciens? C'est dans un bien autre esprit, nous l'avons vu, que Platon à la fois exalte la puissance excitatrice de ces disciplines et délimite leur portée scientifique. Est-ce vraiment un

vague programme du genre *Busiris*, n'est-ce pas le programme et l'esprit platoniciens qu'aux lecteurs de la *République* devait évoquer la formule volontairement brève du *Timée* : μαθήμασίν τε ὅσα προσήκει τούτοις.. ἐν ἅπασι ? Comment auraient-ils pu supposer que Platon, en de telles allusions, reculait d'un bond par-dessus les hauteurs de la *République*, pour nous ramener aux platitudes genre *Busiris* d'une prétendue *pré-République* depuis longtemps oubliée ? Quant à nous, comment pourrions-nous supporter l'hypothèse d'un Platon s'attardant, à quelque moment et dans quelque œuvre que l'on prétende, à des conceptions d'un niveau si moyen ?

Mais la phrase d'Isocrate sur les philosophes politiques les plus célèbres s'applique, dit-on, à Platon et ne peut s'appliquer à nul autre. Pourquoi ? Concédons qu'Hippodamos ne peut guère être visé ; mais Wilamowitz indiquait Pythagore, et toute la suite du texte (28) plaide dans ce sens. Delatte a prétendu, non sans raison, que les passages sur la « philosophie », les prêtres égyptiens et leurs méthodes médicales ou sur les rôles différents qu'ils donnent aux anciens et aux jeunes (22-24) ne sont « qu'un démarcage, à peine déguisé, de la philosophie et des mœurs pythagoriciennes » (*Essai*, p. 45). En tout cas, au τῶν φιλοσόφων τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων λέγειν ἐπιχειροῦντας καὶ μάλιστ' εὐδοκιμοῦντας (17) correspond nettement la phrase sur Pythagore, attendant de sa piété, sinon la faveur des dieux, ἀλλ' οὖν παρά γε τοῖς ἀνθρώποις ἐκ τούτων μάλιστ' εὐδοκιμήσειν (23). La phrase suivante (29) sur sa gloire éminente (τοσοῦτον γὰρ εὐδοξίᾳ τοὺς ἄλλους ὑπερέβαλεν) et sur l'influence actuelle de son école, ne fait qu'accentuer ce parallélisme. Isocrate habille donc à l'égyptienne les idées des Pythagoriciens de son temps sur la politique aussi bien que sur la religion, et, lors même qu'il n'aurait pas, comme le suppose avec quelque vraisemblance Wilamowitz (I,242/3, II, 116, n. 3), trouvé dans un libelle contemporain ce qu'il nous dit des rapports de Sparte avec l'Égypte, nous savons qu'une vieille tradition littéraire pouvait le lui inspirer. Rien, dans le *Busiris*, ne nous contraint de recourir à une *pré-République* dont et le *Busiris* et le début du *Timée* garderaient les traces. Platon, certes, a lui-même habillé à l'égyptienne ses propres idées, ou plutôt, projetant dans le passé ses rêves d'avenir, il a voulu leur donner le plus de recul historique possible. Quel meilleur moyen avait-il de leur

assurer cette antiquité, sinon celui qu'il a choisi, faisant la plus ancienne civilisation connue de son temps se porter garante de l'ancienneté d'Athènes en même temps qu'elle s'en proclame l'héritière et qu'elle atteste que cette primitive Athènes réalisait la république idéale (*Timée*, 23 b-25 d)? Ainsi Platon suit la mode égyptianisante en l'invertissant. Mais, parce que l'acribie littérale des commentateurs n'a pas su ou n'a pas voulu comprendre l'esprit de pareilles transpositions[1], faut-il que nous, modernes, soyons condamnés à recueillir et amplifier la série de leurs racontars sur les emprunts de Platon à l'Égypte, ou bien quel besoin avons-nous de leur chercher comme source un dialogue que nous sommes obligés de fabriquer de toutes pièces, au lieu de la trouver là où elle est, dans ces pages d'introduction du *Timée*? L'imagination critique est une chose précieuse; mais, dans ces questions de composition, elle gagne à prendre conseil du simple bon sens littéraire, qui est peut-être fait surtout de soumission aux textes, aux méthodes et à l'esprit de l'écrivain qu'on étudie.

La Lettre VII et les dates possibles de la République.

Laissons donc de côté le *Busiris* : nous pouvons attendre avec une patience impartiale que sa chronologie enfin établie quelque jour nous permette de fixer plus sûrement ses rapports avec les dialogues de Platon, mais nous savons que ses ressemblances partielles avec le *Timée* ou la *République* ne nous contraignent en aucune manière de recourir, pour celle-ci, à une première édition aujourd'hui disparue. J'ai réservé pour la fin l'argument qu'on emprunte à la *Lettre VII* en faveur de cette hypothèse, parce le texte qu'il utilise est séparable de l'hypothèse et, en dehors d'elle,

1. Voir au moins Diodore I, 98. Pohlenz (p. 220) en appelle d'abord à *Politique*, 1309 b 2, mais Aristote, ayant dit que l'Égypte inventa la première la division en classes, ajoute (*ib.* 25) que de telles inventions furent souvent *réinventées* au cours du temps. Je ne puis entrer ici dans l'examen des critiques élevées par Aristote contre la *République*. E. Bornemann l'a refait minutieusement (Philologus LXXIX (1923), p. 70-111, 113-158 [la *République*], 234-257 [les *Lois*]. Il a montré combien ces critiques sont, dans l'ensemble, erronées ou étroites et que, si nous n'avions le texte de la *Rép.* et des *Lois*, elles ne sauraient nous donner de la politique de Platon qu'une idée totalement déformée.

sert souvent de base à des inductions chronologiques. Nous l'avons cité au début de notre introduction. Platon y raconte les ambitions politiques de sa jeunesse, ses désillusions successives, l'obstination compréhensible qui le fit s'accrocher de toute sa volonté aux espoirs qui fuyaient, enfin la conviction qui s'imposa finalement à son esprit que, dans toutes les cités qu'il connaissait, la corruption des institutions et des mœurs était incurable, à moins de médications énergiques favorisées par d'heureuses circonstances. Il fut donc, nous dit-il, irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à dire qu'elle seule permet de reconnaître « où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée », que, par suite, l'unique salut pour l'humanité est dans l'accession des vrais philosophes au pouvoir ou dans l'action de quelque grâce divine convertissant à la vraie philosophie ceux qui ont le pouvoir dans les cités. Telles étaient, ajoute-t-il, ses convictions, quand il aborda pour la première fois l'Italie et la Sicile : ταύτην δὴ τὴν διάνοιαν ἔχων εἰς Ἰταλίαν τε καὶ Σικελίαν ἦλθον, ὅτε πρῶτον ἀφικόμην (326 b).

Parce que cette déclaration se retrouve presque textuellement dans notre *République* actuelle (V, 473 c et VI, 499 b), devons-nous dire, avec les partisans d'une première édition : « La *République* telle que nous l'avons ne peut certainement pas être antérieure à 388 ; donc le témoignage de la *Lettre VII* nous contraint de supposer une *République* antérieure à 388 et autre que la *République* actuelle »[1] ? Ou bien devons-nous, au contraire, déclarer, avec Taylor par exemple (p. 20), que l'allusion à VI 499 étant indéniable, toute la partie de la *République* antérieure à ce passage était déjà écrite en 388/7 ? Taylor en conclut, d'ailleurs, que le dialogue tout entier était achevé peu après la quarantième année de Platon et avant peut-être la fondation de l'Académie, mais cela est lié dans sa pensée à sa thèse sur les deux grandes périodes de l'activité littéraire de Platon, dont la première (399-388/7) est suivie

1. La formule est de Rudolf Adam, *Ueber die Platonischen Briefe*, Archiv. f. Gesch. d. Philos., XVI, 1 (1909), p. 43. Il compare *Lettre VII*, 326 a à *Rép.*, 473 d et *Lois*, 712 a, mais néglige *Rép.*, 499 b, qui offre pourtant, en face de *Lettre VII* λέγειν ἠναγκάσθην κ. τ. λ., le parallèle assez frappant : ἡμεῖς τότε καὶ δεδιότες ὅμως ἐλέγομεν, ὑπὸ τἀληθοῦς ἠναγκασμένοι κ. τ. λ.

de vingt années d'enseignement actif à l'Académie et de silence littéraire (p. 21). Nous ne pouvons discuter ici cette thèse, qui tient à tout un système d'interprétation [1]. Zeller avait jadis une autre solution : il rejetait sans hésiter le témoignage de la *Lettre VII*, qu'avec beaucoup d'autres critiques il regardait comme évidemment apocryphe. Mais, si la lettre est apocryphe, elle est née dans l'Académie du IVe siècle : il faut donc expliquer comment, dans ce cercle intime, on pouvait entretenir de telles convictions sur la date de la composition de la *République* ou au moins sur la date où Platon avait conçu l'idée fondamentale de sa *République* [2].

Sommes-nous donc vraiment obligés, par cette « citation » de la *République* dans la *Lettre VII*, de choisir entre les trois assertions : la lettre est apocryphe, — la *République* a tout entière été composée avant 388 ou très peu après 388, — notre édition de la *République* a été précédée d'une édition antérieure, celle-là composée avant 388? Pohlenz (p. 161), tout en acceptant l'authenticité de la lettre, doutait lui-même que Platon eût déjà trouvé, avant son premier voyage en Sicile, la formule exacte que nous donne *Rép.* 473 d. Mais il notait que la pensée est déjà, au fond, contenue dans le *Gorgias*. En tout cas, nous savons que l'évolution qui conduisit Platon du *Gorgias* à la *République* fut logique et continue. Or, lorsque Platon écrit la *Lettre VII*, vers 354, il a soixante-treize ans. Il répond aux amis de Dion qui lui demandent conseil. Il répond aussi, sans le dire, aux critiques et aux railleries qu'ont excitées ses entreprises politiques et leur issue malheureuse. Il refait alors l'histoire de sa vie et de ses idées ; mais,

1. La position de Taylor est la même, dans l'ensemble, que celle de Burnet (voir, de celui-ci. *Platonism*, Berkeley, 1928, p. 15 : il y a deux Platon, celui de la jeunesse, grand génie dramatique, qui se donna pour tâche de peindre Socrate tel qu'il était ; l'autre, qui a perdu ce pouvoir créateur, mais dirige une école, a une philosophie propre, etc. Au premier appartiennent toutes les œuvres qui précèdent la fondation de l'Académie). Les situations soit scientifiques, soit politiques que vise la *République* sont uniquement celles du Ve siècle (Taylor, p. 289, p. 295 et suiv.).

2. Zeller, II, 1[4], p. 551, n. 2 ; au contraire Pohlenz (p. 213) : « On a dû croire dans l'Académie que Platon, dès avant son voyage de Sicile, avait conçu la nécessité de l'État idéal », ceci pour conclure à une 1re éd. de *Rép.*

dans cette vision rétrospective, le regard qu'il prolonge jusqu'aux premières origines, puis de là au progrès et enfin à la conception exacte de sa tâche réformatrice, ce regard peut-il s'arrêter aux détails précis des dates et des synchronismes? Platon ressaisit et parcourt à nouveau le grand drame de sa pensée, se voit, dès les premières années qui suivirent la mort de Socrate, de plus en plus travaillé par la lutte entre sa volonté d'agir et l'évidente impossibilité d'action immédiate, puis prenant peu à peu conscience du bouleversement qu'il faudrait apporter dans la société pour l'orienter vers le Bien. Un jour, cette conscience est devenue plus claire: la formule de salut est apparue, décisive. Cette formule, Platon la garde en son cœur, depuis longtemps, fixée naturellement dans les termes où elle s'est précisée quand il écrivit son œuvre maîtresse. Cette œuvre est là, sous sa main probablement, en tout cas toujours vivante dans sa pensée. Il cite la formule telle qu'elle s'est ainsi écrite et fixée, ou plutôt il la projette, ainsi écrite et fixée, jusqu'en ce moment révélateur où elle était encore dans toute sa chaleur de fusion. Une telle « citation » n'a rien d'un témoignage sur une date, sur le synchronisme d'une publication et d'un voyage. Elle est un témoignage sur une vie, sur la vie d'une pensée avide de se répandre et de se réaliser. Elle ne nous contraint pas de croire que Platon avait écrit ou le tout ou la plus grosse moitié de sa *République* avant son premier voyage en Sicile.

Mais elle ne nous empêche pas de croire que Platon avait commencé sa *République* dès avant cette date: nous qui acceptons la jeunesse stylistique du Livre I, mais n'avons pas la prétention de compter combien de pages Platon écrivit chaque année ou combien de pages avait un de ses dialogues aujourd'hui perdu, nous disons simplement que le plan de la *République* a pu, a dû être conçu, et sa mise en œuvre commencée avant 388. On l'a dit souvent: la *République* ne s'est pas écrite en un jour. Elle regarde en arrière, non seulement vers le *Gorgias*, mais vers l'*Euthydème* et le *Cratyle*, vers le *Phédon* et le *Banquet*. Elle est toute penchée vers le *Phèdre*. Elle est pleine de pensées et d'images qui vont mûrir dans le *Parménide*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, le *Timée*. Elle est l'œuvre centrale, celle où se fait la synthèse du passé et de l'avenir de cette pensée toujours mouvante et toujours une. Ses Livres VIII et IX sont un discours sur l'histoire

universelle, mais plein de jugements et de tableaux qu'inspire l'histoire du IVe siècle et d'une période avancée de ce siècle. La remarque faite par Wilamowitz (II, 180) et par Manicus dès 1854 (dans Raeder, 244 n. 2), que Platon ne pouvait guère différer jusqu'à cinquante ans l'âge où ses philosophes prendraient à tour de rôle le gouvernement s'il n'avait atteint lui-même cet âge, conserve sa probabilité en dépit des critiques. La date que Zeller proposait en 1889 (p. 554) pour l'achèvement et la publication de la *République*, — vers 375, — coïncide avec celle que proposait Wilamowitz en 1919 : vers 374, au plus tard 372. Shorey place la composition entre 380 et 370. La date moyenne, 375, est donc très recevable, pour fixer au moins provisoirement un *terminus ante quem*. Toutes ces dates sont conjecturales et sont données comme telles. Il faudra certes encore beaucoup de recherches et beaucoup de conjectures, méthodiques, patientes, avant que nous puissions, sans vantardise trop risquée, dire comment et à quelles dates Platon a composé les parties successives de sa *République*. Nous n'avons heureusement pas besoin d'attendre de pareilles précisions pour l'étudier, pour nous en enchanter et nous en nourrir [1].

A. Diès.

IV

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Le texte de cette édition a été établi d'après deux manuscrits, le *Parisinus* 1807 (A) et le *Vindobonensis* 55 (F), auxquels il faut ajouter le *Marcianus* 4, 1 (T) pour les deux premiers livres et le commencement du troisième, les papyrus d'Oxyrhynchus, et les nombreuses citations de la *République* que l'on trouve dans les auteurs anciens.

Le Parisinus A. Le *Parisinus* 1807 est de la fin du IXe siècle ; il est un peu plus ancien que le *Bodleianus* (B), lequel fut copié en 895. Ces deux manuscrits sont les représentants les plus autorisés du texte de Platon ; mais

1. MM. P. Mazon, E. Chambry et E. des Places ont bien voulu lire cette Introduction. Leurs observations m'ont été très précieuses : qu'il me soit permis de leur exprimer ici mes vifs remercîments.

ils ont été mutilés tous les deux. Le *Bodleianus* avait probablement deux volumes ; nous n'avons plus que le premier, qui contient les six premières tétralogies. Le *Parisinus* au contraire a perdu son premier volume, où se trouvaient les sept premières tétralogies ; il commence par le *Clitophon*, qui y porte le n° κθ' (29), et contient la huitième et la neuvième tétralogie avec les *Définitions* et sept apocryphes. Le *Parisinus* est un des joyaux de notre bibliothèque nationale : c'est un exemplaire de luxe rédigé et accentué avec soin. Cobet lui attribuait une si haute valeur qu'il s'en tenait à lui seul, et jugeait inutile de recourir à d'autres manuscrits. Hermann l'a strictement suivi dans l'édition qu'il a donnée chez Teubner. Il tient la première place dans les éditions de Campbell et d'Adam. Il se distingue non seulement par l'excellence du texte, mais encore par les formes attiques qu'il a conservées plus fidèlement que les autres manuscrits platoniciens. Toutes les deuxièmes personnes du singulier du présent et du futur passifs ou moyens y étaient terminées en ει ; on les a grattées, sauf deux ou trois qui ont passé inaperçues, pour leur substituer la désinence ῃ. La forme attique en η de la première personne du plus-que-parfait actif a été grattée de même et remplacée par la forme en ειν. Les composés de ξυν commencent pour la plupart par ξυν et non συν ; c'est d'ailleurs l'écriture de F et de tous les manuscrits que j'ai collationnés. Le neutre de τοιοῦτος est τοιοῦτον dans A, τοιοῦτο dans les autres ; on y trouve toujours ταὐτόν, et non ταὐτό. La particule δέ, dans l'expression τί δέ, a été grattée et remplacée par δαί dans les huit premiers livres et le commencement du neuvième : le correcteur n'a pas pris le temps de pousser jusqu'au bout.

J'ai suivi scrupuleusement l'orthographe de A sauf pour les mots dont l'orthographe attique a été certainement changée par les scribes. J'ai ainsi rétabli ὠφελία, qui se rencontre d'ailleurs dans tous les manuscrits, pour ὠφέλεια, ὑός pour ὑιός, Πειραιῶς pour Πειραιέως, φιλόνικος (ambitieux) qui se rencontre çà et là dans A et dans F, pour φιλόνεικος, μείγνυμι pour μίγνυμι, ἀποκτεινύναι qui se lit une fois dans A et dans F, pour ἀποκτιννύναι. J'ai mis l'augment aux verbes qui commencent par la diphtongue ευ, comme εὔχομαι, εὑρίσκω, etc., augment généralement omis, sauf dans quelques endroits des manuscrits secondaires.

Mais j'ai gardé τίθης, alors que Burnet adopte τιθεῖς, εἰργάζετο au lieu de le corriger en ἠργάζετο. Pour les verbes où il y a deux μ dans deux syllabes consécutives, comme ἐμπίμπρημι, ἐμπίμπλημι, etc., les manuscrits suppriment le plus souvent le second μ ; quand il a été omis dans A, il est fréquemment rétabli au-dessus de la ligne : je l'ai rétabli partout. Pour les élisions, il y a de perpétuelles variations d'un manuscrit à l'autre : ici encore j'ai fidèlement suivi le texte de A. J'ai fait de même pour le ν éphelcystique. Les autres manuscrits, à quelques exceptions près, fréquentes surtout dans D, le mettent devant les mots qui commencent par une voyelle, et l'omettent devant ceux qui commencent par une consonne. A le met toujours devant une voyelle ; devant une consonne, tantôt il l'emploie, tantôt il l'omet. J'ai strictement suivi l'usage de A, et je n'ai pas signalé dans l'apparat critique la leçon divergente. Je ne l'ai pas fait davantage pour de menues différences, comme celle qui résulte de l'emploi ou de l'omission de la crase. J'écris par exemple avec A ταὐτά, τἆλλα, sans signaler qu'ailleurs il y a τὰ αὐτά, τὰ ἄλλα.

Pour l'accentuation des enclitiques, j'ai naturellement suivi l'usage ordinaire, et non l'usage de A, qui accentue constamment les enclitiques, spécialement après des syllabes non accentuées, qui met un accent supplémentaire sur les paroxytons suivis d'une enclitique (ἄλλό τι), qui accentue enfin les mots composés ou contractés comme si les parties composantes étaient indépendantes : γ 'οὖν, ὅστισοῦν, ἐγ 'ὦμαι. L'accentuation des mots ordinaires y est fort correcte, sauf pour les mots qui. selon le sens, admettent des accents différents. Ainsi, dans A, comme dans tous les manuscrits, il y a confusion fréquente entre ἦ, ᾗ, ἣ, ἢ, ἡ, entre ὦ et ὧ, entre αὐτοῦ et αὑτοῦ, αὕτη et αὐτή. La raison en est que les accents ont été mis après coup, peut-être par une autre main, celle du diorthote ; car ils sont d'une encre différente. Comme le diorthote ne se donnait peut-être pas toujours le temps de suivre le sens du texte, il a commis ainsi un grand nombre d'étourderies sur les mots qui reçoivent des accents divers.

Le Vindobonensis F.

En opposition avec A, formant une classe tout à fait différente, il faut placer le *Vindobonensis* F. Longtemps méconnu, à cause de sa date récente — il est du XIVe siècle —

et des lacunes et des fautes dont il fourmille, il n'en a pas moins une valeur éminente. Un des meilleurs éditeurs de la *République*, Chr. Schneider, attira le premier l'attention sur ce manuscrit. Il avait remarqué qu'il s'accorde souvent d'une manière surprenante avec certaines citations de Clément d'Alexandrie, d'Eusèbe, de Stobée. Burnet s'en fit faire une collation par Kral et prouva qu'il était le témoin d'une recension indépendante de celle du *Parisinus* A et antérieure au ve siècle de notre ère. Aussi a-t-il fait une large place à F dans son édition de la *République*. Il n'y prend pas seulement les leçons meilleures que celles de A, mais encore des variantes indifférentes, notamment des particules, surtout la particule γε qui abonde dans F, en sorte que son texte est un compromis entre les deux manuscrits A et F. Je n'ai pas suivi l'illustre éditeur de Platon dans cette voie, et je suis resté fidèle au *Parisinus*, toutes les fois que cela était possible, pour deux raisons. La première est que le texte de A est beaucoup plus correct et plus satisfaisant que celui de F ; et la deuxième, que l'accord de F et des citations antiques ne prouve pas, comme le croyait Alline, que ses leçons soient plus authentiques et meilleures que celles de A. Si en effet cet accord était universel et perpétuel, on pourrait croire que le texte lu par Eusèbe ou par Stobée est le vrai texte de Platon. Mais les citateurs sont parfois, quelques-uns très souvent, d'accord avec A seul ; d'autres fois, ils ne sont d'accord ni avec A ni avec F. De plus ils ne sont pas d'accord entre eux ; ils ne sont même pas toujours d'accord avec eux-mêmes, et, lorsqu'il y a dans Stobée, plusieurs citations du même passage, il arrive qu'elles ne portent pas les mêmes leçons. Il n'y avait donc pas de vulgate établie au ve siècle : il y avait des exemplaires différents ; et, si F s'accorde plus souvent que les autres manuscrits avec les citateurs antiques, cela laisse supposer que la recension de F était alors la plus répandue, mais non pas qu'elle était la meilleure. En conséquence j'ai maintenu ses droits à A ; j'en ai fait la base de ma recension. Je ne lui ai préféré F que lorsque F est nettement supérieur, quand il supplée une omission ou qu'il donne seul la véritable leçon.

Le Marcianus T. A ces deux manuscrits il faut joindre la partie ancienne du *Marcianus* (T) app. class. 4, n° 1, qui va du début au livre III 389 d (δεήσει), excel-

lent manuscrit copié sans doute vers la fin du XIe siècle, ou au début du XIIe sur le *Parisinus* A, au temps où il était complet. Il ne diffère guère du modèle que par quelques leçons empruntées à la classe de F, et l'on pourrait à la rigueur s'en passer pour la constitution du texte de la *République*. Toutes les leçons qui ne lui sont pas communes avec A ou A² se réduisent à πέρι, correctement accentué 364 c, et à τις, au lieu de τι (AF) 386 d ; une troisième ἧ, pour ἧν (AF) n'est pas dans le texte de A, mais s'y trouvait primitivement, comme l'indique une scholie marginale de A. Vers la fin du XVe siècle, on compléta le manuscrit sur un autre qui, d'après Alline, serait dérivé indirectement du Venetus D. En collationnant la partie ajoutée, je l'ai trouvée assez différente de D. Elle se rapproche plutôt du Vindobonensis 54 W et semble dériver du même exemplaire que lui. Aussi est-ce à peine si j'y ai relevé une ou deux leçons que j'ai marquées de la lettre *t*, pour la distinguer du texte ancien marqué par T.

Les autres manuscrits. Des trois autres familles B, Y, W, les deux premières ne contiennent pas la *République*. Elle se trouve dans W, mais elle ne fait point partie de la rédaction primitive qui est du XIIe siècle et qui comprend les sept premières tétralogies. La huitième (1-3) qui donne la *République* est d'une main plus récente, probablement du milieu ou de la fin du XIVe siècle, s'il est vrai que le *Lobcovicianus* ait été copié en ce siècle sur W. J'ai collationné W sur une photographie, et quoique cette partie soit récente, elle m'a paru mériter une attention particulière. Elle est contaminée de A et de F ; elle suit T d'assez près jusqu'à l'endroit où il finit, c'est-à-dire jusqu'à 389 d (δεήσει). Jusque-là elle diffère complètement du *Venetus* D : puis elle tient à la fois de A et de F et se rapproche du *Venetus* D. Elle a des lacunes communes avec D, d'autres qui lui sont propres ; pour une petite moitié de ses leçons, elle est apparentée à D ; elle l'est pour une grosse moitié dans les Livres VII et VIII. Je n'ai point relevé dans W les leçons qui se retrouvent soit dans A, soit dans F ; mais il y a quelques leçons originales que j'ai mises dans mon texte, et quelques autres intéressantes que j'ai glissées dans mon apparat.

J'ai écarté aussi les deux manuscrits du XIIe siècle dont

Campbell, suivi par Burnet, a fait état dans son édition, à savoir le *Venetus* 185 (D [1]) dont je viens de parler et le *Malatestianus* ou *Caesenas* pl. XXVIII, 4 (M). Campbell a eu raison d'en tenir compte, puisqu'il ne connaissait pas F. Mais depuis que Burnet a mis en lumière la grande originalité de F, ces deux manuscrits sont devenus à peu près superflus ; car ils sont une contamination de A et de F ; M est beaucoup plus près de A et de T, D beaucoup plus près de F. M en effet ne diffère guère de A et de T que par un petit nombre de variantes et par une accentuation plus exacte de certains mots qui, selon le sens, portent des accents différents. Je ne l'ai pas collationné : je me suis borné à utiliser les apparats de Campbell et Burnet, où j'ai relevé quelques leçons. Pour D, plus important, je l'ai collationné sur une photographie. J'y retrouve la tradition de A dans une petite moitié des leçons, dans les deuxièmes personnes en ει du présent ou du futur passifs et moyens, dans la forme ἦ pour ἦν (328 c), dans l'emploi fréquent du ν éphelcystique devant un mot commençant par une consonne, etc. ; mais sur le fonds pris à A le copiste a transplanté une grande partie des leçons propres à F. L'activité des copistes est en effet plus grande qu'on ne le croit généralement. Ils ne copient pas toujours servilement, tant s'en faut ; ils choisissent souvent entre deux ou plusieurs exemplaires, et ne se font pas scrupule de corriger ce qui leur semble incorrect ; ils ajoutent même au texte pour le rendre plus clair. C'est par là que s'expliquent pour moi des additions qui ont paru très importantes à Campbell ; ainsi 333 b la malencontreuse addition οἰκοδομικοῦ τε καί, 370 d celle de ἢ οὔ, sorte de formule qui complète souvent une interrogation, celle de διαμάχεσθαι 374 a qui est inutile, celle de ἀλλὰ σκυτοτόμον 374 b, plus plausible, mais non nécessaire. Les autres divergences de A F et de D sont je crois des corrections de copiste, par exemple 337 c ἀποκρινεῖσθαι que le sens exige, au lieu de ἀποκρίνεσθαι AF, ποιεῖν pour ποιεῖ AF 352 a, εἰ πάρεργον 411 e pour εἴπερ ἔργον A ou πάρεργον F, προϊὸν 536 d pour προιὼν F et προσιὸν A, toutes corrections qui se présentent d'elles-mêmes. Il n'est d'ailleurs pas impos-

1. Ce manuscrit a deux lacunes importantes : la première va de 507 e après δ δὴ jusqu'à 515 d après ἀληθέστερα ; la deuxième, de 612 après ἔστι ταῦτα jusqu'à la fin.

que le copiste les ait prises dans quelque exemplaire perdu de A ou de F ou dans quelque exemplaire contaminé. C'est ce qu'il a fait sans doute pour quelques leçons d'ailleurs peu importantes, où le texte de D, en désaccord avec A et F, concorde avec celui d'Eusèbe ou de Stobée, par exemple 328 d il donne avec Stobée χαίρω γε, tandis que F porte χαίρω τε et A χαίρω sans particule ; de même 379 b il omet γε avec Eusèbe ; et 381 b il a γε avec Eusèbe pour τε AF. Ce que je viens de dire de D est vrai aussi de M et de W. Copiés sur de bons originaux, ces trois manuscrits doivent être consultés après A et F qu'ils contrôlent, et peut-être complètent ou corrigent pour quelques menues leçons, en particulier pour les accents. Sans les admettre dans l'apparat, qu'ils eussent inutilement surchargé, j'y ai pris tout ce qui pouvait améliorer le texte de A ou de F.

J'ai eu beaucoup moins à relever dans les deux *Parisini* 1810 et 1642 que j'ai collationnés. On tient généralement le premier pour une copie de D ou de l'original complet de D. Je le crois aussi ; mais le copiste n'a pas reproduit trop soigneusement le texte de D. Il a d'ailleurs consulté d'autres manuscrits, comme le prouve, entre autres choses, l'addition de καὶ ἀσχημοσύνης 400 c, le remplacement de συγγίγνεσθαι 329 c par συμμίγυσθαι (= W) etc. Il corrige souvent son modèle, quelquefois très heureusement ; par exemple 329 b à ἐρωτώμενος il substitue ἐρωτωμένῳ, 400 c il substitue la vraie leçon δύνασαι à celle de D δύνασθαι, etc. Il est d'ailleurs incomplet ; car il a perdu trois feuillets, à partir de 429 e τὸ ἄνθος ἀφαιρεῖσθαι jusqu'à 442 d πόλεως τε καὶ ἰδιώτου. Tel qu'il est, le *Par.* 1810 n'est pas sans valeur, et il fournit quelques bonnes leçons. Le Par. 1642 au contraire est négligeable : il semble avoir été copié sur le précédent, quand celui-ci était complet ; mais il ajoute à ses fautes, sans offrir aucune correction acceptable.

Enfin j'ai pris chez Stallbaum, Adam et Burnet quelques leçons qui proviennent d'autres manuscrits, en particulier du *Monacensis* 237 et du *Venetus* 184, qui tous les deux ont été fortement corrigés par des copistes intelligents.

Les papyrus. L'excellence du texte de nos manuscrits est confirmée par les rares et courts fragments de la *République* que nous trouvons dans les *papy-*

rus d'Oxyrhynchus édités par Grenfell et Hunt. Ils sont au nombre de quatre. L'un, *Pap. Oxyr.* III 455, du IIIe siècle après J.-C., se rapporte au IIIe livre : il va de 406 a εἴ γε ἐννοεῖς à 406 b παρακολουθῶν. Il ne diffère de notre texte qu'en deux points insignifiants : εἴ γε pour εἴ γ' et ἔπειτα pour ἔπειτ'. Il sera désigné par le sigle Pap. 1.

Un deuxième, *Pap. Oxyr.* III 456 (fin du IIe ou commencement du IIIe siècle) consiste en cinq lignes du IVe livre. Il commence à ἐκ τῶν εἰκότων 422 c et finit à χρυσίῳ οὐδ' ἀργυ 422 d. Il est en tout point conforme au texte de A. Sigle : Pap. 2.

Un troisième, *Pap. Oxyr.* XV 1808, le plus important de tous, est de la fin du IIe siècle. Il consiste en cinq colonnes qui se font suite, sauf une lacune provenant de la perte d'une colonne entre la troisième et la quatrième de celles qui nous restent ; mais nous n'avons conservé que la partie supérieure de ces cinq colonnes ; la partie inférieure est perdue. Les deux premières se rapportent au fameux nombre platonicien. La première va de γεν] νήσουσι παῖδας à λαβοῦσαι ὁμοι [υ 546 b : elle ne diffère pas de nos manuscrits. La deuxième va de μήκη μὲν τῇ à χειρόνων 546 c, la troisième, de λεῖν φύλακες ὄντες 546 d à χαλ]κοῦν καὶ σιδη ; la quatrième, de πλουσίω τὰς ψυχὰς 547 b à ὑπ' [αὐ 547 c ; enfin la cinquième de νυ μὲν οὖν με 547 c à τῶι μὲν τιμᾶν. Ces quatre parties offrent quelques fautes qu'un correcteur à réparées. Sigle : Pap. 3.

Le quatrième fragment, *Pap. Oxyr.* I p. 52, du IIIe siècle, se rapporte au Xe livre. Il commence 607 e à γε μή, ὦ φίλε, et finit 608 a à μὲν ἐσόμεθα φανῇ. Il ne présente que deux variantes insignifiantes οὕτω pour οὕτως et ἐνγεγονότα pour ἐγγεγονότα. Sigle : Pap. 4.

La tradition indirecte a une bien autre importance que les papyrus, d'où il n'y a rien à relever. Stobée en particulier a extrait de la *République* une foule de passages dont quelques-uns sont fort longs. Nous avons dit plus haut qu'il y a souvent accord entre Stobée et la deuxième classe de nos manuscrits, F. En faisant la vérification de ces passages dans l'excellente édition de Wachsmuth-Hense, nous avons rectifié un certain nombre de leçons attribuées à Stobée par Burnet. Burnet n'avait eu en effet à sa disposition que l'édition de Gaisford où le texte de Platon a souvent été substitué sans avertissement au texte de Stobée : de là ces erreurs dont on

ne peut lui faire grief. Pour les autres citateurs, les vérifications ont été faites sur les éditions suivantes :

Plutarque, Bernardakis (Teubner).

Théon, Hiller (*id.*),

Justin, Gutterbet (Leipzig, Lesimple).

Marc-Aurèle, Trannoy (Budé).

Hermogène, *Rhetores graeci*, Spengel (Teubner).

Aristide, *Libri rhetorici* II, Schmidt (*id.*),

Clément d'Alexandrie, *Stromata*, Stählin (*Chr. Schriftsts.*)

Athénée, *Deipnosophistae*, Kaibel (Teubner)

Alcinoüs, *Isagoge*, dans le *Platon* de C. F. Hermann, tome VI.

Porphyre, Nauck (Teubner).

Eusèbe, *Praeparatio evangelica*, Gifford (Oxford).

Jamblique, *Protrepticus*, Pistelli (Teubner).

Themistius, Spengel (Teubner).

Proclus, *In rempublicam*, Diehl (Teubner).

Cyrille, Aubert (Migne).

Théodoret, *Graecarum affectionum curatio*, Raeder (Teubner).

Damascius, Ruelle (Klincksieck).

Simplicius, Heiberg, Kalbfleisch, Diels (Teubner).

Suidas, *Lexicon*, Adler.

Thomas magister, *Ecloga vocum atticarum*. Ritschl.

Quant à Galien, je n'ai consulté que les volumes édités chez Teubner, de Helmreich, Kalbfleisch, Marquardt, et les deux volumes parus du *Corpus medicorum graecorum*. Pour le reste, il faut attendre la fin de l'édition du *Corpus*, si l'on veut avoir le vrai Galien. En attendant, je me suis contenté de reproduire les citations de Burnet, tirées de la médiocre édition Kühn.

Telles sont les ressources dont nous disposons pour établir le texte de la *République*. Elles ne suffisent pas pour élucider toutes les difficultés, et il reste place aux conjectures des savants. Ils y ont déployé toute leur sagacité, et il faudrait des volumes pour relater toutes les corrections qu'ils ont proposées. Je n'ai admis dans le texte que celles qui sont à peu près incontestables, et je n'ai relevé dans l'apparat que les plus ingénieuses et les plus vraisemblables.

E. Chambry.

PLAN SCHÉMATIQUE DU DIALOGUE

PRÉLUDE : LES OPINIONS COURANTES SUR LA JUSTICE

Livre I (1 185 lignes)[1].

I. Introduction. Les opinions des honnêtes gens. Céphale. . . .	**327 a-331 d (192).**
II. Les opinions des poètes (Simonide). Socrate et Polémarque. . . .	**331 e-36 a (195).**
III. Les opinions des orateurs et sophistes. Socrate et Thrasymaque.	**336 b-54 c (798).**
1. introduction et définition : la justice, droit du plus fort.	336 b-38 c (101).
2. intérêt du plus fort et intérêt vrai du plus fort. . . .	38 c-41 a (112).
3. technique service et technique profit : la justice dommage du juste ?. . .	41 a-44 c (155).
4. le sens du salaire : les vrais mobiles du gouvernant. .	44 d-47 d (133).
5. la mesure, loi de toute technique ; la justice, salut de tout groupe..	47 e-52 d (216).
6. la notion de l'œuvre propre.	52 e-54 c (81).

1. Les lignes sont celles de l'édition Tauchnitz, qui ne contient pas d'alinéas ; mais les proportions relatives resteraient les mêmes ou à peu près en prenant pour base une autre édition. Les chiffres entre parenthèses indiquent précisément le nombre de lignes correspondant à chaque division ou subdivision logique.

PREMIÈRE PARTIE : DÉFINITION DE LA JUSTICE

Livres II-IV (3 432 lignes).

I. Position de la question et méthode.	**357 a-69 b (488).**
1. mauvaises façons de louer la justice :	
a) comme moindre mal.	57 a-62 c (221).
b) comme masque utile.	62 d-67 e (213).
2. biais qu'on prendra pour découvrir sa nature : la cité, tableau agrandi.	67 e-69 b (54).
II. Justice et cité..	**369 b-444 a (2875).**
§ 1. Construction de la cité.. .	369 b-427 c (2182).
1. sa genèse : la cité de nature.	69 b-72 c (136).
2. la cité civilisé eet militaire.. . . .	72 c-76 d (188).
3. éducation des gardiens :.	76 e-412 b (1323).
A. Musique.. . .	76 e-403 c (977).
a) discours et fables : contenu. . .	76 c-92 c (515).
discours et fables : forme. . .	92 c-98 b (246).
b) mélodies et rythmes. .	98 b-401 a (121).
c) tous les arts (l'amour vrai). . .	401 a-403 c (95).
B. Gymnastique. .	03 c-12 b (346).
a) le régime, sobre comme la musique. . .	03 c-05 a (59).
b) médecins et juges. . .	05 a-10 a (199).

c) le mélange nécessaire: courage et sagesse. . 10 a-12 b (88).
4. Condition des gardiens. . . 412 b-27 c (535).
a) sélection des chefs. . . 12 a-14 b (88).
b) fable des castes; interéchanges.. 14 b-15 d (54).
c) logement et possessions. 15 d-17 b (69).
d) médiocrité, condition d'unité. . 19 a-23 b (149).
e) l'éducation, économie de lois. . 23 c-27 c (175).
§ II. La Justice par la Cité. . . 27 d-44 a (693).
1. la justice, harmonie des trois classes de la cité. . . . . 27 d-34 c (293).
2. la justice, harmonie des trois puissances de l'individu. . . 34 c-44 a (400).
III. Nature de l'injustice. . . . . **44 a-45 c (69).**

DEUXIÈME PARTIE : CONDITIONS DE RÉALISATION DE LA CITÉ JUSTE

Livres V-VII (3 416 lignes).

Introduction. . . . . **49 a-51 c (89).**
Première vague : la femme-soldat. . . **51 c-57 b (232).**
Seconde vague : communauté des femmes et des enfants.. . . . . **57 c-71 c (576).**
1. la loi. . . . . 57 c-61 e (188).
2. utilité et convenance. . . . 61 e-66 d (195).
3. humanisation de la guerre.. . 66 e-71 c (193).

Troisième vague : gouvernement des philosophes. . . . . 471 c-541 b (2519).
A. Formule et justification. . . 471 c-502 c (1095).
1. le principe.. . . . . 71 c-74 c (121).
2. définition du philosophe. 74 c-80 a (240).
3. son aptitude naturelle. . 84 a-87 a (119).
4. motifs de son inutilité apparente. . . . . 87 a-97 a (398).
5. son salut par l'éducation convenable dans la cité convenable. . . . . 97 a-502 c (217).
B. Éducation du philosophe gouvernant.. . . . . 502 c-41 b (1424).
1. le grand mathème : le Bien. . . . . 502 c-21 b (641).
a) nécessité et méthode (le Fils). . . . 02 c-09 b (271).
b) les divisions du connaissable. . . . 09 b-11 e (95).
c) la caverne et son symbole.. . . . . 14 a-21 b (275).
2. l'ascension vers le Bien : le Cursus.. . . . . 21 c-35 a (536).
a) les sciences éveilleuses : arithmétique. . . . . 21 c-26 c (203).
b) sciences du plan, du solide, du mouvement. . . . . 26 c-31 c (205).
c) la dialectique. . . 31 c-35 a (128).
3. les étapes de la carrière.. 35 a-45 b (247).

TROISIÈME PARTIE : L'INJUSTICE DANS LA CITÉ ET DANS L'INDIVIDU

Livres VIII-IX (1 902 lignes).

I. Introduction : méthode. . . . 543 a-545 c (88).
II. Les mauvaises constitutions et leurs types individuels. . . . . 45 c-76 b (1175).
1. de la timocratie à la démocratie. . . . . 45 c-62 a (646).

a) la timocratie. . . 45 c-50 c (185).
b) l'oligarchie.. . . 50 c-55 a (188).
c) la démocratie. . . 55 b-62 a (273).
2. la tyrannie et le tyran. . 62 a-76 b (529).
III. Bonheur comparé du tyran et du philosophe. . . . . **76 b-88 a (484).**
IV. Conclusion : c'est le Juste qui est le sage (symbole de la Chimère). **88 b-92 b (155).**

CONCLUSION DU DIALOGUE : CONDAMNATION DÉFINITIVE DE LA POÉSIE. — RÉCOMPENSES DE LA JUSTICE

Livre X (1082 lignes).

I. Retour à la condamnation de la poésie imitative. . . . . **595 a-608 b (540).**
1. introduction : la raison contre le sentiment. . . 95 a-95 c (19).
2. la poésie, art d'illusionnisme. . . . . 95 c-602 b (278).
a) imitation et contrefaçon : la peinture. . . . . 95 c-98 d (126).
b) imitation et contrefaçon : la tragédie. 98 d-601 b (108).
c) imitation et contrefaçon : toute imitation. . . . . 601 b-602 b (44).
3. la poésie, art d'impressionnisme. . . . . 602 c-607 a (195).
4. les deux rivales : poésie et philosophie. . . . . 07 b-08 b (48).
II. Les récompenses de la justice. . . **608 b-621 d (542).**
1. immortalité et nature vraie de l'âme. . . . . 08 b-12 a (151).
2. récompenses du juste dans la vie présente. . . . 12 a-13 e (73).
3. récompenses du juste dans la vie future. . . . . 13 e-21 d (318).

A. Diès.

SIGLES

A = cod. Parisinus 1807.
F = cod. Vindobonensis 55.
T = cod. Marcianus 4, 1, jusqu'à 389 d.
Pap. 1, 2, 3, 4 = Papyrus Oxyrhynchus 1, 2, 3, 4.

Manuscrits cités.

W = cod. Vindobonensis 54.
D = cod. Venetus 185.
M = cod. Malatestianus ou Caesenas XXVIII, 4.
Mon. = cod. Monacensis 237[1].

En général, on n'a marqué les sigles que pour les leçons écartées. Comme il n'y a que trois, puis deux manuscrits considérés, il est facile, par élimination, de connaître d'où vient la leçon suivie. Si l'on voit par exemple ἀρχέσει; ἀρχεί F, on en conclut que ἀρχέσει est la leçon de A et de T. Néanmoins, toutes les fois que la leçon de A a été rejetée, la leçon adoptée porte le sigle du manuscrit d'où on l'a tirée.

Les sigles A^2 F^2 T^2, attachés à une leçon, indiquent que la première main de ces manuscrits porte une leçon différente. Ex : σίτου : σιτίου A^2. Concluez que σίτου est la leçon des manuscrits, mais que A porte la correction σιτίου.

Quand l'exposant ^{n} est accolé au nom d'un citateur, cela

1. J'ai collationné moi-même 7 manuscrits de la *République* : A, F, T, W, D, et les deux *Parisini* 1810 et 1642. Bien que A ait été mainte fois collationné, j'ai trouvé encore quelques erreurs à corriger, qui ont échappé à Burnet. Quant à F, j'en donne pour la première fois, je crois, la collation complète dans mon apparat.

veut dire que les manuscrits du citateur ne s'accordent pas entre eux.

Ma traduction doit beaucoup aux observations pénétrantes de mon reviseur, M. A. Diès, fin connaisseur non seulement de la philosophie, mais encore du style de Platon. Je me plais à reconnaître ici ma dette envers lui. Je dois beaucoup aussi aux encouragements et à l'amitié de M. Mazon, et je le prie d'agréer le témoignage de ma gratitude.

LA RÉPUBLIQUE

LA RÉPUBLIQUE

[ou *De la justice*, dialogue politique.]

LIVRE I

PERSONNAGES DU DIALOGUE :

SOCRATE,
GLAUCON, POLÉMARQUE, THRASYMAQUE,
ADIMANTE, CÉPHALE.

327 a *Socrate à la fête des Bendidies.*

I J'étais descendu hier au Pirée avec Glaucon, fils d'Ariston, pour faire ma prière à la déesse [1] et aussi pour voir comment on célébrerait la fête, qui avait lieu pour la première fois. Or j'ai trouvé bien belle la procession des habitants, et non moins magnifique celle que menaient les Thraces. Après avoir fait notre prière et vu la cérémonie,
b nous revenions à la ville. Nous ayant vus de loin prendre le chemin du retour, Polémarque, fils de Céphale, dit à son esclave de courir après nous et de nous prier de l'attendre. Le jeune homme arrivant derrière moi me prit par le manteau : « Polémarque, dit-il, vous prie de l'attendre. » Je me retournai et lui demandai où était son maître. « Le voici, dit-il, qui vient derrière moi ; attendez-le. — Eh bien ! nous allons l'attendre », dit Glaucon.

c Quelques instants après, Polémarque arrivait, avec Adimante, frère de Glaucon, Nicératos, fils de Nicias, et un certain nombre d'autres, qui revenaient de la procession.

1. Cette déesse était Artémis, nommée Bendis en Thrace. Les Bendidies, ou fête de Bendis, se célébraient au Pirée au commencement de juin.

ΠΟΛΙΤΕΙΑ

[ἢ περὶ δικαίου, πολιτικός]

ΤΑ ΤΟΥ ΔΙΑΛΟΓΟΥ ΠΡΟΣΩΠΑ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ,
ΓΛΑΥΚΩΝ, ΠΟΛΕΜΑΡΧΟΣ, ΘΡΑΣΥΜΑΧΟΣ,
ΑΔΕΙΜΑΝΤΟΣ, ΚΕΦΑΛΟΣ.

Α

I Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ 327 a
Ἀρίστωνος προσευξόμενός τε τῇ θεῷ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν
βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν
πρῶτον ἄγοντες. Καλὴ μὲν οὖν μοι καὶ ἡ τῶν ἐπιχωρίων
πομπὴ ἔδοξεν εἶναι, οὐ μέντοι ἧττον ἐφαίνετο πρέπειν ἣν
οἱ Θρᾷκες ἔπεμπον. Προσευξάμενοι δὲ καὶ θεωρήσαντες |
ἀπῇμεν πρὸς τὸ ἄστυ. Κατιδὼν οὖν πόρρωθεν ἡμᾶς οἴκαδε b
ὡρμημένους Πολέμαρχος ὁ Κεφάλου ἐκέλευσε δραμόντα
τὸν παῖδα περιμεῖναί ἑ κελεῦσαι. Καί μου ὄπισθεν ὁ παῖς
λαβόμενος τοῦ ἱματίου· Κελεύει ὑμᾶς, ἔφη, Πολέμαρχος
περιμεῖναι. Καὶ ἐγὼ μετεστράφην τε καὶ ἠρόμην ὅπου
αὐτὸς εἴη. Οὗτος, ἔφη, ὄπισθεν προσέρχεται· ἀλλὰ περι-
μένετε. Ἀλλὰ περιμενοῦμεν, ἦ δ' ὃς ὁ Γλαύκων.

Καὶ ὀλίγῳ ὕστερον ὅ τε Πολέμαρχος | ἧκε καὶ Ἀδεί- c
μαντος, ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφός, καὶ Νικήρατος, ὁ
Νικίου, καὶ ἄλλοι τινές, ὡς ἀπὸ τῆς πομπῆς.

Πολιτεία Aristoteles Πολιτεία (-εῖαι A -είας T) ἢ περὶ δικαίου Thrasyllus AT Πολιτείας πρῶτον F.

327 c 3 ἄλλοι : ἄλ. πολλοὶ F.

Alors Polémarque dit : Vous m'avez l'air, Socrate, de prendre le chemin de la ville pour vous en retourner.

Ce n'est pas mal deviné, dis-je.

Eh bien ! tu vois, reprit-il, combien nous sommes.

Oui, sans doute.

Alors, ajouta-t-il, ou bien vous serez plus forts que nous tous, ou vous allez rester ici.

N'y a-t-il pas, demandai-je, une autre alternative, qui serait de vous convaincre qu'il faut nous laisser partir ?

Seriez-vous de force, reprit-il, à convaincre des gens qui ne veulnt pas entendre ?

Nullement, dit Glaucon.

Alors mettez-vous dans la tête qu'on ne vous écoutera pas.

328 a Adimante à son tour prenant la parole : Peut-être aussi, dit-il, ne savez-vous pas qu'il y aura le soir une course aux flambeaux à cheval, en l'honneur de la déesse ?

A cheval ! m'écriai-je ; voilà qui est nouveau. C'est à cheval qu'ils tiendront et se passeront les flambeaux et se disputeront le prix ? Est-ce bien cela que tu veux dire ?

C'est bien cela, répondit Polémarque. En outre il y aura une fête de nuit qui vaut la peine d'être vue. Nous sortirons après dîner, nous assisterons à la fête ; nous y rencontrerons une foule de jeunes gens et nous causerons. Restez donc, et
b ne vous faites pas prier.

Alors Glaucon : Je vois bien, dit-il, qu'il faut rester.

Eh bien, si c'est ton avis, dis-je, prenons-en notre parti.

Conversation de Céphale et de Socrate sur les ennuis de la vieillesse.

II Nous nous rendîmes donc chez Polémarque ; et là, nous trouvâmes Lysias et Euthydème, ses frères, et avec eux Thrasymaque de Chalcédoine, Charmantide de Paeanée et Clitophon, fils d'Aristonyme[1]. A l'intérieur il y avait aussi le père de Polé-
c marque, Céphale ; je le trouvai beaucoup vieilli ; car il y avait longtemps que je ne l'avais pas vu. Il était assis sur un

1. A l'exception de Thrasymaque, ces cinq personnages qui se trouvent chez Polémarque sont des personnages muets. Polémarque, frère aîné de Lysias, s'appliquait à la philosophie, tandis que Lysias étudiait la rhétorique.

Thrasymaque, né à Chalcédoine, en Bithynie, vint à Athènes en

Ὁ οὖν Πολέμαρχος ἔφη· Ὦ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς ἄστυ ὡρμῆσθαι ὡς ἀπιόντες.

Οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ.

Ὁρᾷς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν;

Πῶς γὰρ οὔ;

Ἦ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε, ἢ μένετ' αὐτοῦ.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι ἓν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφεῖναι;

Ἢ καὶ δύναισθ' ἄν, ἢ δ' ὅς, πεῖσαι μὴ ἀκούοντας;

Οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαύκων.

Ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος· Ἆρά γε, ‖ ἢ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι 328 a
λαμπὰς ἔσται πρὸς ἑσπέραν ἀφ' ἵππων τῇ θεῷ;

Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγώ· καινόν γε τοῦτο. Λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλοις ἁμιλλώμενοι τοῖς ἵπποις; ἢ πῶς λέγεις;

Οὕτως, ἔφη ὁ Πολέμαρχος· καὶ πρός γε παννυχίδα ποιήσουσιν, ἦν ἄξιον θεάσασθαι· ἐξαναστησόμεθα γὰρ μετὰ τὸ δεῖπνον καὶ τὴν παννυχίδα θεασόμεθα, καὶ ξυνεσόμεθά τε πολλοῖς τῶν νέων αὐτόθι καὶ διαλεξόμεθα. Ἀλλὰ μένετε καὶ μὴ | ἄλλως ποιεῖτε. b

Καὶ ὁ Γλαύκων· Ἔοικεν, ἔφη, μενετέον εἶναι.

Ἀλλ' εἰ δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, οὕτω χρὴ ποιεῖν.

II Ἤιμεν οὖν οἴκαδε εἰς τοῦ Πολεμάρχου, καὶ Λυσίαν τε αὐτόθι κατελάβομεν καὶ Εὐθύδημον, τοὺς τοῦ Πολεμάρχου ἀδελφούς, καὶ δὴ καὶ Θρασύμαχον τὸν Καλχηδόνιον καὶ Χαρμαντίδην τὸν Παιανιᾶ καὶ Κλειτοφῶντα τὸν Ἀριστωνύμου· ἦν δ' ἔνδον καὶ ὁ πατὴρ ὁ τοῦ Πολεμάρχου Κέφαλος, καὶ μάλα πρεσβύτης μοι ἔδοξεν εἶναι· διὰ χρόνου | γὰρ καὶ c
ἑωράκη αὐτόν. Καθῆστο δὲ ἐστεφανωμένος ἐπί τινος προσ-

11 ἓν λείπεται W et γρ. in m. AT : ἐλλείπεται codd. ‖ 328 a 3 ἦν : ἢ T ‖ b 6 καλχηδόνιον : καρχ. F.

siège garni d'un coussin et portait une couronne sur la tête, parce qu'il venait de faire un sacrifice dans la cour. Nous nous assîmes près de lui ; car il y avait là un certain nombre de sièges rangés en cercle.

Aussitôt qu'il m'aperçut, Céphale me salua et me dit : Tu ne descends guère souvent nous voir au Pirée, Socrate ; c'est un tort de ta part. Si moi, j'avais encore assez de force pour faire d'un pied léger le trajet de la ville, tu n'aurais pas
d besoin de venir ici : c'est nous qui irions chez toi. Mais maintenant c'est à toi de venir ici plus souvent. Je te dirai en effet que, si pour moi les plaisirs des sens sont fanés, je sens croître d'autant le goût et le plaisir de la conversation. Fais-moi donc la grâce, sans renoncer à la compagnie de ces jeunes gens, de venir ici et de fréquenter chez nous, comme chez d'intimes amis.

Et moi, Céphale, répondis-je, j'aime à converser avec les
e gens d'un grand âge ; il me semble qu'il faut apprendre d'eux, puisqu'ils nous ont devancés sur une route que nous aurons peut-être aussi à parcourir, de quelle nature est cette route, si elle est rude et pénible, ou facile et commode. Aussi j'aurais plaisir à connaître ton sentiment sur ce que les poètes appellent « le seuil de la vieillesse », puisque tu es arrivé à ce moment de la vie, si c'est un passage difficile de l'existence, ou si tu as autre chose à en dire.

329 a III Oui, par Zeus, je veux bien, Socrate, te dire mon sentiment sur ce point. Souvent en effet nous nous réunissons ensemble entre vieillards à peu près du même âge, justifiant ainsi le vieux proverbe. Or la plupart d'entre nous se lamentent dans ces réunions : ils regrettent les plaisirs de la jeunesse, ils se rappellent les délices de l'amour, du vin, de la

430. Il s'adonna d'abord à la philosophie, puis à la rhétorique, où il devint un maître réputé. Il s'attacha surtout à faire sentir l'importance du pathétique dans l'éloquence, soit dans des compositions oratoires, soit surtout dans ses *Commisérations*, un de ses plus célèbres ouvrages. Platon lui prête un caractère orgueilleux et brutal : ses incartades avaient sans doute fait scandale dans la société polie d'Athènes.

Quant à Charmantide et à Clitophon, ce sont pour nous des inconnus.

κεφαλαίου τε καὶ δίφρου· τεθυκὼς γὰρ ἐτύγχανεν ἐν τῇ αὐλῇ. Ἐκαθεζόμεθα οὖν παρ᾽ αὐτόν· ἔκειντο γὰρ δίφροι τινὲς αὐτόθι κύκλῳ.

Εὐθὺς οὖν με ἰδὼν ὁ Κέφαλος ἠσπάζετό τε καὶ εἶπεν· Ὦ Σώκρατες, οὐδὲ θαμίζεις ἡμῖν καταβαίνων εἰς τὸν Πειραιᾶ. Χρῆν μέντοι· εἰ μὲν γὰρ ἐγὼ ἔτι ἐν δυνάμει ἦ τοῦ ῥᾳδίως πορεύεσθαι πρὸς τὸ ἄστυ, οὐδὲν ἄν σε ἔδει δεῦρο ἰέναι, | ἀλλ᾽ ἡμεῖς ἂν παρὰ σὲ ᾖμεν· νῦν δέ σε χρὴ d πυκνότερον δεῦρο ἰέναι· ὡς εὖ ἴσθι ὅτι ἔμοιγε ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὔξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί. Μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ τοῖσδέ τε τοῖς νεανίαις ξύνισθι, καὶ δεῦρο παρ᾽ ἡμᾶς φοίτα, ὡς παρὰ φίλους τε καὶ πάνυ οἰκείους.

Καὶ μήν, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὦ Κέφαλε, χαίρω διαλεγόμενος τοῖς σφόδρα πρεσβύταις· δοκεῖ γάρ | μοι χρῆναι παρ᾽ αὐτῶν e πυνθάνεσθαι, ὥσπερ τινὰ ὁδὸν προεληλυθότων ἣν καὶ ἡμᾶς ἴσως δεήσει πορεύεσθαι, ποία τίς ἐστιν, τραχεῖα καὶ χαλεπή, ἢ ῥᾳδία καὶ εὔπορος. Καὶ δὴ καὶ σοῦ ἡδέως ἂν πυθοίμην ὅ τι σοι φαίνεται τοῦτο, ἐπειδὴ ἐνταῦθα ἤδη εἶ τῆς ἡλικίας, ὃ δὴ « ἐπὶ γήραος οὐδῷ » φασιν εἶναι οἱ ποιηταί, πότερον χαλεπὸν τοῦ βίου, ἢ πῶς σὺ αὐτὸ ἐξαγγέλλεις.

III || Ἐγώ σοι, ἔφη, νὴ τὸν Δία ἐρῶ, ὦ Σώκρατες, οἷόν 329 a γέ μοι φαίνεται. Πολλάκις γὰρ συνερχόμεθά τινες εἰς ταὐτὸν παραπλησίαν ἡλικίαν ἔχοντες, διασῴζοντες τὴν παλαιὰν παροιμίαν. Οἱ οὖν πλεῖστοι ἡμῶν ὀλοφύρονται ξυνιόντες, τὰς ἐν τῇ νεότητι ἡδονὰς ποθοῦντες καὶ ἀνα-

c 8 ἐγὼ s. u. add. F || ἦ T : ἦν AF, sed in m. A legitur ἀντὶ τοῦ ἦν ἀττικῶς, quod indicat priorem lectionem ἦ || d 2 ὅτι om. F || ὅσον ἔμοιγε F¹ || 5 τε : τι F || νεανίαις AT : νεανίσκοις F Stob. || 6 ὡς παρὰ φίλους τε om. A add. in m. || 8 χαίρω AT : χ.τε F χ.γε D Stob. || e 3 ποία : ὁποία Stob. || 7 αὐτό : -ὸς A².

bonne chère et d'autres amusements du même genre, et ils se chagrinent, comme s'ils avaient perdu des biens considérables ; il faisait bon vivre alors ; à présent ce n'est même
b plus vivre. Quelques-uns se plaignent aussi des outrages auxquels leur grand âge les expose de la part de leurs proches, et là-dessus ils rebattent tous les maux dont la vieillesse est pour eux la cause. Mon avis à moi, Socrate, c'est que ces vieillards ne touchent pas la véritable cause ; car, si la vieillesse était la vraie cause, elle aurait eu le même effet sur moi et sur tous ceux qui sont arrivés à cet âge[1]. Or j'ai rencontré au contraire des vieillards animés de sentiments bien différents, entre autres le poète Sophocle. J'étais un jour près de lui,
c quand on lui demanda : « Où en es-tu, Sophocle, à l'égard de l'amour ? es-tu encore capable d'entreprendre une femme ? — Tais-toi, l'ami, répondit Sophocle ; je suis enchanté d'être échappé de l'amour, comme si j'étais échappé des mains d'un maître enragé et sauvage. » Sa réponse me parut belle alors, et aujourd'hui encore elle ne me paraît pas moins belle. Il est certain en effet qu'à l'égard de ces troubles des sens la vieillesse assure la paix et la franchise complètes. Quand les passions ont perdu leur violence et se sont relâchées, c'est à
d la lettre que le mot de Sophocle se réalise : on est délivré d'une foule de tyrans forcenés. Quant à ces regrets des vieillards et à leurs chagrins domestiques, il n'y a qu'une sorte de cause, et ce n'est pas la vieillesse, Socrate, mais le caractère des hommes. S'ils sont sages et d'humeur facile, la vieillesse alors est peu pénible ; sinon, Socrate, ce n'est pas seulement la vieillesse, c'est encore la jeunesse qui est fâcheuse, avec un caractère difficile.

IV Et moi, émerveillé de sa réponse, et désireux de l'entendre encore, je le poussai à continuer en lui disant : Je

1. Cicéron a imité ce passage de fort près dans son *De Senectute* III, 7 et 8 : J'ai souvent entendu les plaintes de gens de mon âge ; car, comme dit le vieux proverbe, qui se ressemble s'assemble volontiers. J'ai entendu C. Salinator et Sp. Albinus, personnages consulaires, à peu près de mon âge, regretter et d'être privés des plaisirs sans lesquels ils comptaient la vie pour rien, et d'être négligés par ceux qui les honoraient auparavant. Mais je crois qu'ils n'accusaient pas ce qu'il fallait accuser ; car, si c'était la faute de la vieillesse, nous

μιμνησκόμενοι περί τε τἀφροδίσια καὶ περὶ πότους καὶ εὐωχίας καὶ ἄλλ' ἄττα ἃ τῶν τοιούτων ἔχεται, καὶ ἀγανακτοῦσιν, ὡς μεγάλων τινῶν ἀπεστερημένοι καὶ τότε μὲν εὖ ζῶντες, νῦν δὲ οὐδὲ ζῶντες. Ἔνιοι δὲ καὶ τὰς τῶν | οἰκείων προπηλακίσεις τοῦ γήρως ὀδύρονται, καὶ ἐπὶ τούτῳ b δὴ τὸ γῆρας ὑμνοῦσιν ὅσων κακῶν σφίσιν αἴτιον. Ἐμοὶ δὲ δοκοῦσιν, ὦ Σώκρατες, οὗτοι οὐ τὸ αἴτιον αἰτιᾶσθαι· εἰ γὰρ ἦν τοῦτο αἴτιον, κἂν ἐγὼ τὰ αὐτὰ ταῦτα ἐπεπόνθη, ἕνεκά γε γήρως, καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὅσοι ἐνταῦθα ἦλθον ἡλικίας. Νῦν δ' ἔγωγε ἤδη ἐντετύχηκα οὐχ οὕτως ἔχουσιν καὶ ἄλλοις, καὶ δὴ καὶ Σοφοκλεῖ ποτε τῷ ποιητῇ παρεγενόμην ἐρωτωμένῳ ὑπό τινος· « Πῶς, » ἔφη, « ὦ | Σοφόκλεις, c ἔχεις πρὸς τἀφροδίσια ; ἔτι οἷός τε εἶ γυναικὶ συγγίγνεσθαι » ; Καὶ ὅς· « Εὐφήμει, » ἔφη, « ὦ ἄνθρωπε· ἀσμενέστατα μέντοι αὐτὸ ἀπέφυγον, ὥσπερ λυττῶντά τινα καὶ ἄγριον δεσπότην ἀποφυγών. » Εὖ οὖν μοι καὶ τότε ἔδοξεν ἐκεῖνος εἰπεῖν, καὶ νῦν οὐχ ἧττον· παντάπασι γὰρ τῶν γε τοιούτων ἐν τῷ γήρᾳ πολλὴ εἰρήνη γίγνεται καὶ ἐλευθερία. Ἐπειδὰν αἱ ἐπιθυμίαι παύσωνται κατατείνουσαι καὶ χαλάσωσιν, παντάπασιν τὸ τοῦ Σοφοκλέους γίγνεται, | δεσποτῶν πάνυ πολλῶν ἔστι καὶ μαινομένων ἀπηλλάχθαι. d Ἀλλὰ καὶ τούτων πέρι καὶ τῶν γε πρὸς τοὺς οἰκείους μία τις αἰτία ἐστίν, οὐ τὸ γῆρας, ὦ Σώκρατες, ἀλλ' ὁ τρόπος τῶν ἀνθρώπων· ἂν μὲν γὰρ κόσμιοι καὶ εὔκολοι ὦσιν, καὶ τὸ γῆρας μετρίως ἐστὶν ἐπίπονον· εἰ δὲ μή, καὶ γῆρας, ὦ Σώκρατες, καὶ νεότης χαλεπὴ τῷ τοιούτῳ ξυμβαίνει.

IV Καὶ ἐγὼ ἀγασθεὶς αὐτοῦ εἰπόντος ταῦτα, βουλόμενος ἔτι λέγειν αὐτὸν ἐκίνουν καὶ εἶπον· Ὦ Κέφαλε,

329 a 6 πότους AT : π. τε F Stob. || c 2 γυναικὶ : -αιξὶ Theo Stob. 3 ὦ om. Plut. Clem. Theod. || 4 ἀσμενέστατα AF Olymp. Theo Clem. Stob. : -αίτατα T Eust. Et. Magn. || αὐτό : -τὰ Theo Clem. (alias αὐτό) || τινα om. Clem. || 5 ἀποφυγὼν codd. Clem. Stob. : ἀποδρὰς Theo || 6 ἐκεῖνος ἔδοξεν Stob. || 8 ἐπειδὰν : ἐπ. γὰρ F^2 || d 5 ἐστὶν : τι F s. u. add. ἐστὶν F^2 || 8 αὐτὸν ἔτι λέγειν Stob.

e m'imagine, Céphale, que, quand tu parles de la sorte, la majorité de tes auditeurs ne t'approuvent pas ; ils croient plutôt que, si tu supportes facilement la vieillesse, ce n'est point grâce à ton caractère, mais à ta grosse fortune ; car les riches ont, dit-on, bien des consolations. — Tu dis vrai, répondit-il, ils ne m'approuvent pas, et ils ont un peu raison, mais pas autant qu'ils le croient. La vérité se trouve dans la réponse de Thémistocle à l'homme de Sériphos[1]. Celui-ci l'in-
330 a juriait en lui disant que ce n'était pas à son mérite, mais à sa patrie qu'il devait sa réputation. « Il est vrai, répliqua-t-il, que, si j'étais de Sériphos, je ne serais pas célèbre ; mais toi non plus, si tu étais d'Athènes. » Le mot s'applique bien aux gens peu fortunés qui trouvent la vieillesse pénible : l'homme raisonnable ne saurait supporter la vieillesse avec une aisance parfaite, s'il est dans la pauvreté ; mais l'homme déraisonnable aura beau être riche : la richesse n'adoucira pas son humeur.

Dis-moi, Céphale, repris-je ; le gros de ta fortune te vient-il d'un héritage de famille, ou si tu l'as beaucoup augmentée toi-même ?

b Si je l'ai augmentée, Socrate ? répliqua-t-il ; dans cette question de fortune, j'ai tenu le milieu entre mon grand-père et mon père. Mon grand-père, dont je porte le nom, hérita d'une fortune à peu près égale à celle que je possède actuellement, et il l'accrut de plusieurs fois autant ; mais Lysanias, mon père, la ramena au-dessous de ce qu'elle est à présent. Pour moi, il me suffit de laisser à mes enfants que voici une fortune, non pas moindre, mais un peu supérieure à celle que j'ai reçue en héritage.

Si je t'ai fait cette question, dis-je, c'est que tu m'as semblé
c médiocrement attaché à la richesse : c'est généralement le cas de ceux qui ne l'ont pas acquise par eux-mêmes ; ceux qui la doivent à leur industrie y sont deux fois plus attachés que les autres. De même que les poètes aiment leurs vers et les pères leurs enfants, ainsi les hommes d'affaires s'attachent à leur fortune, parce qu'elle est leur ouvrage ; ils s'y atta-

éprouverions les mêmes désagréments, moi et les autres gens âgés, etc. »

1. Hérodote VIII 125 a rapporté cette anecdote autrement :

| οἶμαί σου τοὺς πολλούς, ὅταν ταῦτα λέγῃς, οὐκ ἀπο- e
δέχεσθαι, ἀλλ᾽ ἡγεῖσθαί σε ῥᾳδίως τὸ γῆρας φέρειν, οὐ διὰ
τὸν τρόπον, ἀλλὰ διὰ τὸ πολλὴν οὐσίαν κεκτῆσθαι· τοῖς γὰρ
πλουσίοις πολλὰ παραμύθιά φασιν εἶναι.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις· οὐ γὰρ ἀποδέχονται. Καὶ λέγουσι
μέν τι, οὐ μέντοι γε ὅσον οἴονται· ἀλλὰ τὸ τοῦ Θεμιστο-
κλέους εὖ ἔχει, ὃς τῷ Σεριφίῳ λοιδορουμένῳ καὶ λέγοντι
ὅτι οὐ δι᾽ αὑ||τόν, ἀλλὰ διὰ τὴν πόλιν εὐδοκιμοῖ, ἀπεκρίνατο 330 a
ὅτι οὔτ᾽ ἂν αὐτός, Σερίφιος ὤν, ὀνομαστὸς ἐγένετο, οὔτ᾽
ἐκεῖνος Ἀθηναῖος. Καὶ τοῖς δὴ μὴ πλουσίοις, χαλεπῶς δὲ
τὸ γῆρας φέρουσιν, εὖ ἔχει ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι οὔτ᾽ ἂν ὁ
ἐπιεικὴς πάνυ τι ῥᾳδίως γῆρας μετὰ πενίας ἐνέγκοι, οὔθ᾽
ὁ μὴ ἐπιεικὴς πλουτήσας εὐκολός ποτ᾽ ἂν ἑαυτῷ γένοιτο.

Πότερον δέ, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὦ Κέφαλε, ὧν κέκτησαι τὰ πλείω
παρέλαβες ἢ ἐπεκτήσω;

Ποῖ᾽ ἐπεκτησάμην, | ὦ Σώκρατες; μέσος τις γέγονα b
χρηματιστὴς τοῦ τε πάππου καὶ τοῦ πατρός· ὁ μὲν γὰρ
πάππος τε καὶ ὁμώνυμος ἐμοὶ σχεδόν τι ὅσην ἐγὼ νῦν
οὐσίαν κέκτημαι παραλαβὼν πολλάκις τοσαύτην ἐποίησεν,
Λυσανίας δέ, ὁ πατήρ, ἔτι ἐλάττω αὐτὴν ἐποίησε τῆς νῦν
οὔσης· ἐγὼ δὲ ἀγαπῶ, ἐὰν μὴ ἐλάττω καταλίπω τούτοισιν,
ἀλλὰ βραχεῖ γέ τινι πλείω ἢ παρέλαβον.

Οὔ τοι ἕνεκα ἠρόμην, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὅτι μοι ἔδοξας οὐ
σφόδρα ἀγαπᾶν τὰ | χρήματα, τοῦτο δὲ ποιοῦσιν ὡς τὸ c
πολὺ οἳ ἂν μὴ αὐτοὶ κτήσωνται· οἱ δὲ κτησάμενοι διπλῇ ἢ
οἱ ἄλλοι ἀσπάζονται αὐτά· ὥσπερ γὰρ οἱ ποιηταὶ τὰ αὑτῶν
ποιήματα καὶ οἱ πατέρες τοὺς παῖδας ἀγαπῶσιν, ταύτῃ τε
δὴ καὶ οἱ χρηματισάμενοι περὶ τὰ χρήματα σπουδάζουσιν,

e 1 σου om. Stob. || 2 ῥᾳδίως σε F¹ Stob. || 4 φασιν παραμύθια F Stob. || 6 γε om. Stob. || οἴονται : οἰόντε F || 7 ὃς : ὡς Stob. || 330 a 1 εὐδοκιμοῖ : -εῖ F || 2 ὤν : οὖν F || 5 πάνυ : οὐ π. F || γῆρας s. u. add. F || 6 ἑαυτῷ : ἐν ἑ. Stob. || 7 πλείω F : πλέω cet. || 9 ποῖ᾽ F : ποῖ cet. || b 8 οὔ τοι Laur. 85,6 : οὔτοι D οὔτοι ATF² τούτου F, in m. T, Stob. || c 3 οἱ ἄλλοι AF : ἄλλοι T || 5 περὶ om. F Stob.

chent encore, comme les autres hommes, pour l'utilité qu'ils en retirent. Aussi leur compagnie est-elle désagréable, parce qu'ils ne veulent parler que de leur richesse.

C'est vrai, dit-il.

d V N'en doute pas, repris-je ; mais j'ai encore une question à te faire : quel est le plus grand avantage que tu crois avoir retiré de la possession d'une grosse fortune ?

C'est, dit-il, un avantage qu'il me serait sans doute impossible de faire apprécier à beaucoup de gens. Voici en quoi il consiste, Socrate, ajouta-t-il : quand un homme croit sentir les approches de la mort, il lui vient des craintes et des inquiétudes sur des choses qui auparavant le laissaient indifférent, et les récits qu'on fait de l'Hadès et du châtiment dont il faut payer là-bas les injustices commises ici, ces e récits dont il se moquait auparavant, portent maintenant le trouble dans son âme ; il craint qu'ils ne soient véritables ; et lui-même, soit parce qu'il est affaibli par la vieillesse, soit aussi parce qu'il est à présent plus près de l'autre monde, il les considère avec plus d'attention ; en tout cas, son âme se remplit de défiance et de frayeur ; dès lors il repasse et il examine les injustices qu'il a pu commettre. S'il trouve dans sa conduite beaucoup d'iniquités, il se réveille souvent de son sommeil, comme les enfants, il a peur et vit dans une 331 a affreuse attente ; si au contraire il n'a aucune faute à se reprocher, il a toujours auprès de lui une douce espérance, bienfaisante nourrice de sa vieillesse, comme parle Pindare ; car ce poète a dit bien joliment, Socrate, que lorsqu'un homme a mené une vie juste et sainte,

« La douce espérance l'accompagne, lui réchauffe le cœur et

« Quand Thémistocle fut revenu de Lacédémone à Athènes, Timodème d'Aphidna, l'un de ses ennemis, homme d'ailleurs obscur que l'envie mettait hors de sens, lui chercha querelle, lui reprochant son voyage et prétendant que les honneurs qu'il avait reçus des Lacédémoniens se rapportaient à Athènes, et non à sa personne. Comme Timodème ne cessait de répéter ce propos, Thémistocle lui dit : « C'est parfaitement juste ; les Spartiates, si j'étais de Belbine, ne m'auraient pas honoré de la sorte, ni toi, l'ami, si tu étais d'Athènes. »

ὡς ἔργον ἑαυτῶν, καὶ κατὰ τὴν χρείαν ᾗπερ οἱ ἄλλοι· χαλεποὶ οὖν καὶ ξυγγενέσθαι εἰσίν, οὐδὲν ἐθέλοντες ἐπαινεῖν, ἀλλ' ἢ τὸν πλοῦτον.

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις.

V Πάνυ μὲν οὖν, | ἦν δ' ἐγώ· ἀλλά μοι ἔτι τοσόνδε d
εἰπέ· τί μέγιστον οἴει ἀγαθὸν ἀπολελαυκέναι τοῦ πολλὴν οὐσίαν κεκτῆσθαι;

Ὅ, ἦ δ' ὅς, ἴσως οὐκ ἂν πολλοὺς πείσαιμι λέγων· εὖ γὰρ ἴσθι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὅτι, ἐπειδάν τις ἐγγὺς ᾖ τοῦ οἴεσθαι τελευτήσειν, εἰσέρχεται αὐτῷ δέος καὶ φροντὶς περὶ ὧν ἔμπροσθεν οὐκ εἰσῄει· οἵ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν | αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν· καὶ αὐτός, ἤτοι ὑπὸ e
τῆς τοῦ γήρως ἀσθενείας, ἢ καὶ ὥσπερ ἤδη ἐγγυτέρω ὢν τῶν ἐκεῖ, μᾶλλόν τι καθορᾷ αὐτά. Ὑποψίας δ' οὖν καὶ δείματος μεστὸς γίγνεται καὶ ἀναλογίζεται ἤδη καὶ σκοπεῖ εἴ τινά τι ἠδίκηκεν. Ὁ μὲν οὖν εὑρίσκων ἑαυτοῦ ἐν τῷ βίῳ πολλὰ ἀδικήματα καὶ ἐκ τῶν ὕπνων, ὥσπερ οἱ παῖδες, θαμὰ ἐγειρόμενος δειμαίνει καὶ ζῇ μετὰ κακῆς ἐλπίδος· τῷ || δὲ μηδὲν ἑαυτῷ ἄδικον ξυνειδότι ἡδεῖα ἐλπὶς ἀεὶ 331 a
πάρεστι καὶ ἀγαθὴ γηροτρόφος, ὡς καὶ Πίνδαρος λέγει· χαριέντως γάρ τοι, ὦ Σώκρατες, τοῦτ' ἐκεῖνος εἶπεν, ὅτι ὃς ἂν δικαίως καὶ ὁσίως τὸν βίον διαγάγῃ,

γλυκεῖά οἱ καρδίαν
ἀτάλλοισα γηροτρόφος συναορεῖ

6 κατὰ AT Stob. : οὐ κ. FT in m. || ᾗπερ TF Stob. : ἤπερ A || 8 ἀλλ' : ἄλλο Stob. || **d** 2 οἴει : εἴη F || 4 πολλοὺς : ἄλλους καὶ π. Stob. || 5 ἐγγὺς om. F s. u. add. || 6 δέος : φόβος Iust. || 7 ἔμπροσθεν : ἐν τῷ πρόσθεν F Iust. Stob. || 8 δεῖ : δέοι Iust. || **e** 2 ἤδη om. Iust. || 3 τι om. Iust. || δ' οὖν : οὖν F Stob. γοῦν Iust. || 5 ἠδίκηκεν ATF Stob. : -κησεν A² Iust. || εὑρίσκων : τις εὑρ. Iust. || 7 δειμαίνει AT Iust. Stob. : ἀεὶ δ. F || ἐλπίδος : τῆς ἐλ. Iust. || **331 a** 1 ἡδεῖα : γλυκεῖα Iust. || 2 ὡς : ὥσπερ F Iust. Stob. || 4 ὁσίως καὶ δικαίως Iust. || 5 γλυκεῖα : -εῖαν Iust. || 6 ἀτάλλοισα : ἀτιτάλλουσα Iust.

nourrit sa vieillesse, l'espérance qui gouverne souverainement l'esprit flottant des mortels[1]. »

Ce sont là des paroles admirables. C'est en pensant à cela que je tiens la possession des richesses infiniment précieuse,
b non pas pour le premier venu, mais pour l'homme sensé : ne pas tromper ni mentir, même involontairement, ne rien devoir, ni sacrifice à un dieu[2], ni argent à un homme, et en conséquence s'en aller sans crainte dans l'autre monde, voilà un avantage auquel la possession des richesses contribue grandement. Elle en a bien d'autres encore ; mais tout bien pesé, je soutiens, Socrate, que c'est bien là, aux yeux de l'homme sensé, le principal bienfait de la richesse.

La justice consiste-t-elle à payer ses dettes ?

c Tu parles d'or, Céphale, répliquai-je. Mais cette vertu même, la justice, la définirons-nous simplement comme toi, le fait de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu, et ces deux choses mêmes ne sont-elles pas au contraire tantôt justes, tantôt injustes ? Par exemple, supposons qu'un homme ait reçu d'un ami en son bon sens des armes, et que cet ami devenu fou les redemande : tout le monde conviendra qu'il ne faut pas rendre un tel dépôt, que celui qui le rendrait ne ferait pas acte de justice, non plus que celui qui voudrait dire toute la vérité à un homme en cet état.

d Tu as raison, dit-il.

Ce n'est donc pas définir la justice que de la faire consister à dire la vérité et à rendre ce qu'on a reçu.

C'est la bien définir, au contraire, dit Polémarque prenant la parole, s'il en faut croire Simonide.

Pour moi, dit Céphale, je vous abandonne l'entretien : il faut que je m'occupe à présent de mon sacrifice[3].

1. Nous ne savons pas à quelle classe de ses poèmes se rattachait ce fragment de Pindare. Voir Bergk *Poet. Lyr. Gr.*[4] p. 452.

2. Socrate mourant a les mêmes inquiétudes que Céphale. « Criton, » dit-il, et ce fut là sa dernière parole, « nous devons un coq à Asclépios ; n'oubliez pas de payer ma dette. » *Phédon,* 118 A.

3. Céphale est un personnage protatique, à la manière des personnages protatiques de la comédie nouvelle, qui n'apparaissent que dans la première scène, pour servir à l'exposition, et qu'on ne revoit plus dans la suite de la pièce.

ἐλπίς, ᾗ μάλιστα θνατῶν πολύστροφον
γνώμαν κυβερνᾷ.

Εὖ οὖν λέγει θαυμαστῶς ὡς σφόδρα. Πρὸς δὴ τοῦτ᾽ ἔγωγε τίθημι τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πλείστου ἀξίαν εἶναι, οὔ τι | παντὶ ἀνδρί, ἀλλὰ τῷ ἐπιεικεῖ· τὸ γὰρ μηδὲ ἄκοντά b τινα ἐξαπατῆσαι ἢ ψεύσασθαι, μηδ᾽ αὖ ὀφείλοντα ἢ θεῷ θυσίας τινὰς ἢ ἀνθρώπῳ χρήματα, ἔπειτα ἐκεῖσε ἀπιέναι δεδιότα, μέγα μέρος εἰς τοῦτο ἡ τῶν χρημάτων κτῆσις συμβάλλεται. Ἔχει δὲ καὶ ἄλλας χρείας πολλάς· ἀλλά γε ἓν ἀνθ᾽ ἑνὸς οὐκ ἐλάχιστον ἔγωγε θείην ἂν εἰς τοῦτο ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι, ὦ Σώκρατες, πλοῦτον χρησιμώτατον εἶναι.

Παγκάλως, ἦν δ᾽ ἐγώ, λέγεις, ὦ Κέφαλε. | Τοῦτο δ᾽ c αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πότερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἁπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι, ἄν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν ; οἷον τοιόνδε λέγω· πᾶς ἄν που εἴποι, εἴ τις λάβοι παρὰ φίλου ἀνδρὸς σωφρονοῦντος ὅπλα, εἰ μανεὶς ἀπαιτοῖ, ὅτι οὔτε χρὴ τὰ τοιαῦτα ἀποδιδόναι, οὔτε δίκαιος ἂν εἴη ὁ ἀποδιδούς, οὐδ᾽ αὖ πρὸς τὸν οὕτως ἔχοντα πάντα ἐθέλων τἀληθῆ λέγειν.

| Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις. d

Οὐκ ἄρα οὗτος ὅρος ἐστὶν δικαιοσύνης, ἀληθῆ τε λέγειν καὶ ᾧ ἂν λάβῃ τις ἀποδιδόναι.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὑπολαβὼν ὁ Πολέμαρχος, εἴπερ γέ τι χρὴ Σιμωνίδῃ πείθεσθαι.

Καὶ μέντοι, ἔφη ὁ Κέφαλος, καὶ παραδίδωμι ὑμῖν τὸν λόγον· δεῖ γάρ με ἤδη τῶν ἱερῶν ἐπιμεληθῆναι.

10 οὔ τι : οὔτι που Stob. || b 1 ἐπιεικεῖ : ἐπ. καὶ κοσμίῳ Stob. || 6 γε ἓν : ἓν γε Stob. || c 4 λάβῃ : ταῦτα λ. F || ταῦτα om. F s. u. add. F² || 5 τοιόνδε : δὴ supra δὲ add. F² || 6 σωφρονοῦντος : καὶ σ. F || 8 πάντα om. F add. in m. || 9 ἐθέλων : -ον F¹.

Alors, dis-je, Polémarque est ton héritier ?

Sans doute, répliqua-t-il en riant ; et ce disant il s'en allait à son sacrifice.

e VI Dis-nous donc, repris-je, toi l'héritier de la discussion, ce que dit Simonide de la justice et en quoi tu l'approuves.

Il dit qu'il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit, et en cela je trouve qu'il a raison.

Assurément, repris-je, il n'est pas facile de refuser créance à Simonide : c'est un sage et un homme divin[1]. Mais que veut-il dire ? Tu le sais peut-être, toi, Polémarque ; mais moi je l'ignore. Il est évident qu'il n'entend pas, comme nous le disions tout à l'heure, que, si un homme a mis un objet en dépôt chez quelqu'un, et qu'il le réclame sans avoir sa raison, il faut le lui rendre[2] ; et pourtant un dépôt
332 a est chose due, n'est-ce pas ?

Oui.

Mais il faut bien se garder de rendre un dépôt, quand il est réclamé par un insensé ?

C'est vrai, dit-il.

Alors Simonide, semble-t-il, veut dire autre chose, quand il dit qu'il est juste de rendre ce qu'on doit ?

Il veut dire autre chose, c'est indubitable. Sa pensée c'est qu'à des amis l'on doit faire du bien, sans jamais leur faire de mal.

b *La justice consiste-t-elle à faire du bien à ses amis, et du mal à ses ennemis ?*

Je comprends, dis-je ; ce n'est point rendre à quelqu'un ce qu'on lui doit que de lui remettre l'or qu'il nous a confié, s'il ne peut le recevoir et le reprendre qu'à son préjudice, et si celui qui reprend et celui qui restitue sont amis. N'est-ce pas là, selon toi, la pensée de Simonide ?

1. Cicéron s'est souvenu de ce passage. « Simonide », dit-il, « n'était pas seulement un poète charmant ; il passe aussi pour avoir été un savant et un sage ». *De Nat. Deor.* I, 22.

2. Cf. Cicéron, *De Officiis* III, 25 : « Si un homme sain d'esprit t'a confié une épée en dépôt et la réclame étant devenu fou, tu serais coupable de la lui remettre, ton devoir est de la refuser. »

Οὐκοῦν, ἔφην ἐγώ, ὁ Πολέμαρχος τῶν γε σῶν κληρονόμος;

Πάνυ γε, ἦ δ' ὃς γελάσας, καὶ ἅμα ᾔει πρὸς τὰ ἱερά.

VI Λέγε δή, | εἶπον ἐγώ, σὺ ὁ τοῦ λόγου κληρονόμος, e
τί φῂς τὸν Σιμωνίδην λέγοντα ὀρθῶς λέγειν περὶ δικαιοσύνης;

Ὅτι, ἦ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι· τοῦτο λέγων δοκεῖ ἔμοιγε καλῶς λέγειν.

Ἀλλὰ μέντοι, ἦν δ' ἐγώ, Σιμωνίδῃ γε οὐ ῥᾴδιον ἀπιστεῖν· σοφὸς γὰρ καὶ θεῖος ἀνήρ· τοῦτο μέντοι ὅ τι ποτὲ λέγει, σὺ μέν, ὦ Πολέμαρχε, ἴσως γιγνώσκεις, ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ· δῆλον γὰρ ὅτι οὐ τοῦτο λέγει, ὅπερ ἄρτι ἐλέγομεν, τό τινος παρακαταθεμένου τι ὁτῳοῦν μὴ σωφρόνως ἀπαι-
τοῦντι ἀποδιδόναι· καίτοι γε ὀφει||λόμενόν πού ἐστιν τοῦτο 332 a
ὃ παρακατέθετο· ἦ γάρ;

Ναί.

Ἀποδοτέον δέ γε οὐδ' ὁπωστιοῦν τότε ὁπότε τις μὴ σωφρόνως ἀπαιτοῖ;

Ἀληθῆ, ἦ δ' ὅς.

Ἄλλο δή τι ἢ τὸ τοιοῦτον, ὡς ἔοικεν, λέγει Σιμωνίδης τὸ τὰ ὀφειλόμενα δίκαιον εἶναι ἀποδιδόναι.

Ἄλλο μέντοι νὴ Δί', ἔφη· τοῖς γὰρ φίλοις οἴεται ὀφείλειν τοὺς φίλους ἀγαθὸν μέν τι δρᾶν, κακὸν δὲ μηδέν·

Μανθάνω, ἦν δ' ἐγώ· ὅτι οὐ τὰ ὀφειλόμενα ἀποδίδωσιν ὃς ἂν τῳ χρυσίον ἀποδῷ παρακαταθεμένῳ, | ἐάνπερ ἡ ἀπό- b
δοσις καὶ ἡ λῆψις βλαβερὰ γίγνηται, φίλοι δὲ ὦσιν ὅ τε ἀπολαμβάνων καὶ ὁ ἀποδιδούς· οὐχ οὕτω λέγειν φῂς τὸν Σιμωνίδην;

d 8 ἔφην ἐγώ Venet. 184 : ἔφη ἐγὼ AT ἐγὼ ἔφη F || 11 δή : δή μο F || e 4 τὸ om. F s. u. add. || 5 ἔμοιγε AT (γε s. u.) : μοί γε F || 7 ἀνὴρ ATF : ὁ ἀνὴρ F² (ὁ s. u.) ἀνὴρ Bekker || 10 ὁτῳοῦν : ὁτουοῦν F¹ || 332 a 10 μέν τι : μέντοι F || 12 τῳ χρυσίον AT : τὸ χ. F.

C'est tout à fait sa pensée.

Mais à des ennemis, faut-il rendre ce qu'on peut leur devoir ?

Oui bien, dit-il, ce qu'on leur doit ; or ce qu'on doit à un ennemi, c'est, à mon avis, ce qui convient, c'est-à-dire du mal.

VII Il paraît donc, dis-je, que Simonide a défini la jus-
c tice à la façon énigmatique des poètes. Son idée était, selon toute apparence, que la justice consiste à rendre à chacun ce qui convient ou, selon son expression, ce qu'on doit.

Eh bien, qu'y trouves-tu à reprendre? demanda-t-il.

Si quelqu'un, repris-je, lui avait dit : « Au nom de Zeus, réponds-moi, Simonide. L'art qu'on appelle médecine, à qui donne-t-il ce qui est dû et convient, et que donne-t-il par là ? » que crois-tu qu'il nous aurait répondu ?

Evidemment, dit-il, qu'il donne aux corps les remèdes, les aliments et les boissons.

Et l'art du cuisinier à qui donne-t-il ce qui est dû et convient, et que donne-t-il par là ?

d Il donne aux mets des assaisonnements.

Bien ! Et maintenant l'art appelé justice, à qui et que donne-t-il ?

Il répondit : S'il faut, Socrate, être conséquent avec ce que nous venons de dire, il rend des services aux amis et cause des dommages aux ennemis.

Donc faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, voilà ce que Simonide appelle justice[1] ?

Il me le semble.

Et maintenant qui est le plus capable de faire du bien à des amis malades ou du mal à des ennemis sous le rapport de la maladie ou de la santé ?

Le médecin.

1. Ménon, dans le dialogue de ce nom, 71 E, donne de la vertu cette définition : « Elle consiste à être en état d'administrer les affaires de sa patrie, et, en les administrant, de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. » On n'entend guère, avant Platon, de voix qui proteste contre cette doctrine, qui était la doctrine courante en Grèce. Platon la réfute plus loin, 335 D : « Ce n'est pas, dit-il, le fait de l'homme juste de nuire ni à son ami, ni à qui

Πάνυ μὲν οὖν.

Τί δέ; τοῖς ἐχθροῖς ἀποδοτέον ὅ τι ἂν τύχῃ ὀφειλόμενον;

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη, ὅ γε ὀφείλεται αὐτοῖς· ὀφείλεται δέ γε, οἶμαι, παρά γε τοῦ ἐχθροῦ τῷ ἐχθρῷ ὅπερ καὶ προσήκει, κακόν τι.

VII Ἠνίξατο ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς ἔοικεν, ὁ Σιμωνίδης ποιητικῶς τὸ δίκαιον δ εἴη· διενοεῖτο μὲν γάρ, ὡς | φαί- c
νεται, ὅτι τοῦτ' εἴη δίκαιον, τὸ προσῆκον ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, τοῦτο δὲ ὠνόμασεν ὀφειλόμενον.

Ἀλλὰ τί οἴει; ἔφη.

Ὦ πρὸς Διός, ἦν δ' ἐγώ, εἰ οὖν τις αὐτὸν ἤρετο· « Ὦ Σιμωνίδη, ἡ τίσιν οὖν τί ἀποδιδοῦσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον τέχνη ἰατρικὴ καλεῖται; » τί ἂν οἴει ἡμῖν αὐτὸν ἀποκρίνασθαι;

Δῆλον ὅτι, ἔφη, ἡ σώμασιν φάρμακά τε καὶ σιτία καὶ ποτά.

Ἡ δὲ τίσιν τί ἀποδιδοῦσα ὀφειλόμενον καὶ προσῆκον τέχνη μαγειρικὴ καλεῖται;

Ἡ τοῖς | ὄψοις τὰ ἡδύσματα. d

Εἶεν· ἡ οὖν δὴ τίσιν τί ἀποδιδοῦσα τέχνη δικαιοσύνη ἂν καλοῖτο;

Εἰ μέν τι, ἔφη, δεῖ ἀκολουθεῖν, ὦ Σώκρατες, τοῖς ἔμπροσθεν εἰρημένοις, ἡ τοῖς φίλοις τε καὶ ἐχθροῖς ὠφελίας τε καὶ βλάβας ἀποδιδοῦσα.

Τὸ τοὺς φίλους ἄρα εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς δικαιοσύνην λέγει;

Δοκεῖ μοι.

Τίς οὖν δυνατώτατος κάμνοντας φίλους εὖ ποιεῖν καὶ ἐχθροὺς κακῶς πρὸς νόσον καὶ ὑγίειαν;

Ἰατρός.

b 10 κακὸν προσήκει τι F ‖ c 5 ὦ πρὸς AF : πρὸς T.

e Et aux navigateurs, à l'égard des dangers de la mer ?

Le pilote.

Et le juste, en quelle occasion et pour quelle œuvre est-il le plus capable d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis ?

A la guerre, pour attaquer les uns et défendre les autres, ce me semble.

Fort bien ; mais, mon cher Polémarque, on n'a que faire du médecin, quand on n'est pas malade.

C'est vrai.

Ni du pilote, quand on n'est pas sur mer.

Sans doute.

A ce compte on n'a que faire non plus de l'homme juste, lorsqu'on n'est pas en guerre[1] ?

Ceci ne me semble pas du tout exact.

333 a La justice est donc utile aussi en temps de paix ?

Elle est utile.

Et l'agriculture aussi, n'est-ce pas ?

Oui.

Pour recueillir les fruits de la terre ?

Oui.

Le métier de cordonnier est utile aussi ?

Oui.

Tu pourrais ajouter, n'est-ce pas, qu'il l'est pour nous procurer des chaussures ?

Sans doute.

Et la justice, pour quel usage et quelle acquisition peux-tu dire qu'elle est utile en temps de paix ?

Pour les conventions, Socrate.

Entends-tu par là des associations ou quelque autre chose ?

Oui, des associations.

b Ceci posé, quel est le bon et utile associé pour placer les pièces au trictrac, l'homme juste ou le joueur de profession ?

Le joueur de profession.

que ce soit, mais de son contraire, c'est-à-dire de l'homme injuste. »

1. On saisit ici le procédé favori de Socrate qui tire ses conclusions morales et philosophiques de l'analogie des arts, analogie souvent moins probante qu'il ne le pense.

Τίς δὲ πλέοντας | πρὸς τὸν τῆς θαλάττης κίνδυνον; e

Κυβερνήτης.

Τί δὲ ὁ δίκαιος; ἐν τίνι πράξει καὶ πρὸς τί ἔργον δυνατώτατος φίλους ὠφελεῖν καὶ ἐχθροὺς βλάπτειν;

Ἐν τῷ προσπολεμεῖν καὶ ἐν τῷ ξυμμαχεῖν, ἔμοιγε δοκεῖ.

Εἶεν· μὴ κάμνουσί γε μήν, ὦ φίλε Πολέμαρχε, ἰατρὸς ἄχρηστος.

Ἀληθῆ.

Καὶ μὴ πλέουσι δὴ κυβερνήτης.

Ναί.

Ἆρα καὶ τοῖς μὴ πολεμοῦσιν ὁ δίκαιος ἄχρηστος;

Οὐ πάνυ μοι δοκεῖ τοῦτο.

Χρήσιμον ἄρα καὶ ἐν εἰρήνῃ δικαιο||σύνη; 333 a

Χρήσιμον.

Καὶ γὰρ γεωργία· ἢ οὔ;

Ναί.

Πρός γε καρποῦ κτῆσιν;

Ναί.

Καὶ μὴν καὶ σκυτοτομική;

Ναί.

Πρός γε ὑποδημάτων ἄν, οἶμαι, φαίης κτῆσιν;

Πάνυ γε.

Τί δὲ δή; τὴν δικαιοσύνην πρὸς τίνος χρείαν ἢ κτῆσιν ἐν εἰρήνῃ φαίης ἂν χρήσιμον εἶναι;

Πρὸς τὰ ξυμβόλαια, ὦ Σώκρατες.

Ξυμβόλαια δὲ λέγεις κοινωνήματα, ἤ τι ἄλλο;

Κοινωνήματα δῆτα.

Ἆρ' οὖν ὁ δίκαιος | ἀγαθὸς καὶ χρήσιμος κοινωνὸς εἰς b πεττῶν θέσιν, ἢ ὁ πεττευτικός;

Ὁ πεττευτικός.

e 3 ἐν τίνι πράξει: ἐν τῷ τί πράττειν F sed in m. ἐν τίνι πράξει F^2 || 5 προσπολεμεῖν: προπ. F || καὶ ἐν τῷ: καὶ T || δοκεῖ: -κεῖν F || 6 γε om. F || 333 a 14 λέγεις: -ει F.

Et pour poser des briques et des pierres, le juste est-il un associé plus utile et meilleur que le maçon ?

Non pas.

Mais si le cithariste est meilleur que le juste pour frapper les cordes, pour quelle affaire commune le juste est-il un meilleur associé que le cithariste ?

Pour les affaires d'argent, ce me semble.

Sauf le cas peut-être, Polémarque, où il faut faire usage de l'argent, par exemple s'il faut acheter ou vendre un che-
c val en commun ; alors, selon moi, c'est l'homme de cheval, n'est-ce pas ?

Il me le semble.

Et s'il s'agit d'un bateau, c'est le constructeur ou le pilote.

Il semble.

En quel cas donc le juste sera-t-il plus utile que les autres dans l'emploi que l'association fera de son or ou de son argent ?

Dans le cas d'un dépôt qu'on veut retrouver intact, Socrate.

C'est-à-dire quand on ne veut faire aucun usage de son argent et qu'on le laisse oisif ?

Oui, vraiment.

C'est donc quand l'argent est inutilisé et pour cette raison
d même que la justice est utile[1] ?

Apparemment.

Quand donc il faut conserver une serpette, la justice est utile à l'association et à l'individu ; mais quand il faut s'en servir, c'est l'art du vigneron.

Il le semble.

De même, s'il s'agit de garder un bouclier ou une lyre sans en faire usage, tu diras que la justice est utile ; mais que, s'il faut s'en servir, c'est l'art de l'hoplite ou du musicien.

Il le faut bien.

1. Socrate, ou plutôt Platon, s'amuse à conduire son jeune interlocuteur à une conclusion ridicule. Il abuse de la dialectique, comme les sophistes dont il réprouve ailleurs la méthode. C'est ce badinage qui soulève la bile de Thrasymaque, impatient d'entamer une discussion plus sérieuse, ce qui lui fera dire tout à l'heure : « A quel verbiage vous amusez-vous, Socrate, depuis si longtemps ? »

Ἀλλ' εἰς πλίνθων καὶ λίθων θέσιν ὁ δίκαιος χρησιμώτερός τε καὶ ἀμείνων κοινωνὸς τοῦ οἰκοδομικοῦ;

Οὐδαμῶς.

Ἀλλ' εἰς τίνα δὴ κοινωνίαν ὁ δίκαιος ἀμείνων κοινωνὸς τοῦ κιθαριστικοῦ, ὥσπερ ὁ κιθαριστικὸς τοῦ δικαίου εἰς κρουμάτων;

Εἰς ἀργυρίου, ἔμοιγε δοκεῖ.

Πλήν γ' ἴσως, ὦ Πολέμαρχε, πρὸς τὸ χρῆσθαι ἀργυρίῳ, ὅταν δέῃ ἀργυρίου κοινῇ πρίασθαι ἢ ἀποδόσθαι | ἵππον· c
τότε δέ, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ὁ ἱππικός. Ἦ γάρ;

Φαίνεται.

Καὶ μὴν ὅταν γε πλοῖον, ὁ ναυπηγὸς ἢ ὁ κυβερνήτης.

Ἔοικεν.

Ὅταν οὖν τί δέῃ ἀργυρίῳ ἢ χρυσίῳ κοινῇ χρῆσθαι, ὁ δίκαιος χρησιμώτερος τῶν ἄλλων;

Ὅταν παρακαταθέσθαι καὶ σῶν εἶναι, ὦ Σώκρατες.

Οὐκοῦν λέγεις ὅταν μηδὲν δέῃ αὐτῷ χρῆσθαι, ἀλλὰ κεῖσθαι;

Πάνυ γε.

Ὅταν ἄρα ἄχρηστον ᾖ ἀργύριον, τότε χρήσιμος ἐπ' αὐτῷ ἡ | δικαιοσύνη; d

Κινδυνεύει.

Καὶ ὅταν δὴ δρέπανον δέῃ φυλάττειν, ἡ δικαιοσύνη χρήσιμος καὶ κοινῇ καὶ ἰδίᾳ· ὅταν δὲ χρῆσθαι, ἡ ἀμπελουργική;

Φαίνεται.

Φήσεις δὲ καὶ ἀσπίδα καὶ λύραν ὅταν δέῃ φυλάττειν καὶ μηδὲν χρῆσθαι, χρήσιμον εἶναι τὴν δικαιοσύνην, ὅταν δὲ χρῆσθαι, τὴν ὁπλιτικὴν καὶ τὴν μουσικήν;

Ἀνάγκη.

b 8 τοῦ κιθαριστικοῦ : οἰκοδομικοῦ τε καὶ κιθαριστικοῦ D || c 2 ὁ s. u. F || 6 ὅταν οὖν τί : ὅτι τ' ἂν οὖν F¹ || d 3 δὴ om. F add. s. u. || δέῃ F : δέοι AT || 7-8 καὶ μηδὲν χρῆσθαι A : καὶ μὴ χ. T (δὲν supra μὴ add. T²) μὴ χ. F (καὶ et δὲν s. u. add. F²).

Et en général, à l'égard de n'importe quelle autre chose, la justice est inutile, quand on se sert de cette chose, et utile, quand on ne s'en sert pas ?

Il y a apparence.

e VIII Mais alors, mon ami, la justice n'est pas bonne à grand'chose, si elle n'est utile que pour les choses dont on ne fait pas usage. Mais examinons encore ceci. Est-ce que l'homme le plus adroit à porter des coups, soit au pugilat, soit dans toute autre espèce de lutte, est-ce que cet homme n'est pas aussi le plus adroit à se garder des coups qu'on lui porte ?

Assurément si.

De même est-ce que l'homme habile à se garder d'une maladie, n'est pas aussi le plus habile à la donner en secret ?

Je le crois pour ma part.

334 a Mais alors si quelqu'un s'entend à dérober les desseins et toutes les entreprises de l'ennemi, le même homme saura aussi garder une armée ?

Oui certes.

Par conséquent, lorsqu'un homme est habile à garder une chose, il est habile aussi à la dérober.

Il le semble.

Si donc le juste est habile à garder de l'argent, il est habile aussi à le dérober.

C'est du moins, dit-il, une conséquence de ton raisonnement.

Ainsi le juste vient de nous apparaître comme une sorte de voleur, et il se pourrait que tu aies appris cela d'Homère. Homère en effet fait grand cas de l'aïeul maternel d'Ulysse,
b Autolycos, et déclare qu'il surpassait tous les hommes dans l'art de dérober et de se parjurer. Par conséquent, selon toi, selon Homère, et selon Simonide, la justice paraît être une sorte d'art de voler, mais dans l'intérêt de ses amis et au préjudice de ses ennemis. N'est-ce pas ce que tu voulais dire [1] ?

1. Socrate abuse ici étrangement de l'analogie. Il n'est pas vrai que l'homme le plus adroit à l'attaque soit le plus adroit à la riposte, que l'homme le plus habile à se garder d'une maladie soit le plus habile à la donner, que l'homme qui s'entend à dérober les desseins de l'ennemi s'entende à garder un camp, ni enfin qu'un homme habile à garder une chose soit habile à la dérober. Ce badinage aboutit à la conclusion plaisante que le juste, habile à garder de

Καὶ περὶ τἆλλα δὴ πάντα ἡ δικαιοσύνη ἑκάστου ἐν μὲν χρήσει ἄχρηστος, ἐν δὲ ἀχρηστίᾳ χρήσιμος;

Κινδυνεύει.

VIII | Οὐκ ἂν οὖν, ὦ φίλε, πάνυ γέ τι σπουδαῖον εἴη e
ἡ δικαιοσύνη, εἰ πρὸς τὰ ἄχρηστα χρήσιμον ὂν τυγχάνει.
Τόδε δὲ σκεψώμεθα· ἆρ' οὐχ ὁ πατάξαι δεινότατος ἐν μάχῃ
εἴτε πυκτικῇ εἴτε τινὶ καὶ ἄλλῃ, οὗτος καὶ φυλάξασθαι;

Πάνυ γε.

Ἆρ' οὖν καὶ νόσον ὅστις δεινὸς φυλάξασθαι, καὶ λαθεῖν
οὗτος δεινότατος ἐμποιήσας;

Ἔμοιγε δοκεῖ.

Ἀλλὰ μὴν στρατοπέ||δου γε ὁ αὐτὸς φύλαξ ἀγαθός, 334 a
ὅσπερ καὶ τὰ τῶν πολεμίων κλέψαι καὶ βουλεύματα καὶ
τὰς ἄλλας πράξεις;

Πάνυ γε.

Ὅτου τις ἄρα δεινὸς φύλαξ, τούτου καὶ φὼρ δεινός.

Ἔοικεν.

Εἰ ἄρα ὁ δίκαιος ἀργύριον δεινὸς φυλάττειν, καὶ κλέπτειν
δεινός.

Ὡς γοῦν ὁ λόγος, ἔφη, σημαίνει.

Κλέπτης ἄρα τις ὁ δίκαιος, ὡς ἔοικεν, ἀναπέφανται, καὶ
κινδυνεύεις παρ' Ὁμήρου μεμαθηκέναι αὐτό· καὶ γὰρ
ἐκεῖνος τὸν τοῦ Ὀδυσσέως πρὸς μητρὸς πάππον Αὐτό-
λυκον | ἀγαπᾷ τε καί φησιν αὐτὸν πάντας ἀνθρώπους b
κεκάσθαι κλεπτοσύνῃ θ' ὅρκῳ τε. Ἔοικεν οὖν ἡ
δικαιοσύνη καὶ κατὰ σὲ καὶ καθ' Ὅμηρον καὶ κατὰ Σιμω-
νίδην κλεπτική τις εἶναι, ἐπ' ὠφελίᾳ μέντοι τῶν φίλων καὶ
ἐπὶ βλάβῃ τῶν ἐχθρῶν. Οὐχ οὕτως ἔλεγες;

11 ἑκάστου: ἡ ἐκ. F || e 1 οὐκ ἂν οὖν in m. AT: οὐκοῦν codd. || 3 δεινότατος: δυνατώτατος F || 6 et 7 φυλάξασθαι, καὶ λαθεῖν ... ἐμποιήσας Schneider: φ. καὶ λ... ἐμποιῆσαι codd. φ. καὶ μὴ παθεῖν Mon. || 334 a 4 πάνυ γε om. F add. s. u. || b 1 πάντας: ὑπὲρ π. F εἰς π. F².

Non par Zeus, s'écria-t-il ; mais je ne sais plus, moi, ce que je disais. Cependant je crois toujours que la justice consiste à servir ses amis et à nuire à ses ennemis.

c Mais qu'entends-tu par amis ? ceux qui paraissent honnêtes à qui les aime, ou ceux qui le sont réellement, même s'ils ne le paraissent pas ? et je fais la même question pour les ennemis.

Il me paraît naturel, dit-il, d'aimer ceux qu'on estime honnêtes, et de haïr ceux qu'on juge méchants.

Mais n'arrive-t-il pas aux hommes de s'y méprendre et d'estimer honnêtes beaucoup de gens qui ne le sont pas, et inversement ?

Cela leur arrive.

En conséquence, pour ces dupes, les gens de bien sont leurs ennemis, et les méchants, leurs amis ?

C'est vrai.

d Néanmoins, à leur égard, la justice consiste en ce cas à servir les méchants et à nuire aux gens de bien ?

Il semble.

Pourtant les gens de bien sont justes et incapables d'injustice.

C'est vrai.

Il est donc juste, d'après ce que tu dis, de faire du mal à ceux qui ne font aucune injustice ?

A Dieu ne plaise ! Socrate, répondit-il ; le soutenir me paraît immoral.

Alors c'est aux méchants, repris-je, qu'il est juste de nuire et aux bons qu'il est juste de faire du bien ?

Ceci semble plus honnête que ce que tu disais tout à l'heure.

e Il arrivera donc, Polémarque, que pour beaucoup de gens, abusés dans leur jugement sur les hommes, il sera juste de nuire à leurs amis, puisqu'ils ont pour amis des méchants, et de servir leurs ennemis, qui sont en effet d'honnêtes gens, conclusion directement opposée à ce que nous faisions dire à Simonide.

Il n'est que trop vrai, dit-il ; mais corrigeons notre défi-

l'argent, l'est aussi à en dérober. Mais l'interlocuteur de Socrate a vraiment peu de défense, et l'on comprend que sa complaisance indigne Thrasymaque.

Οὐ μὰ τὸν Δί', ἔφη, ἀλλ' οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅ τι ἔλεγον· τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἡ δικαιοσύνη, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς.

Φίλους δὲ λέγεις | εἶναι πότερον τοὺς δοκοῦντας ἑκάστῳ c
χρηστοὺς εἶναι, ἢ τοὺς ὄντας, κἂν μὴ δοκῶσι, καὶ ἐχθροὺς ὡσαύτως;

Εἰκὸς μέν, ἔφη, οὓς ἄν τις ἡγῆται χρηστοὺς φιλεῖν, οὓς δ' ἂν πονηροὺς μισεῖν.

Ἆρ' οὖν οὐχ ἁμαρτάνουσιν οἱ ἄνθρωποι περὶ τοῦτο, ὥστε δοκεῖν αὐτοῖς πολλοὺς μὲν χρηστοὺς εἶναι μὴ ὄντας, πολλοὺς δὲ τοὐναντίον;

Ἁμαρτάνουσιν.

Τούτοις ἄρα οἱ μὲν ἀγαθοὶ ἐχθροί, οἱ δὲ κακοὶ φίλοι;

Πάνυ γε.

Ἀλλ' ὅμως δίκαιον τότε τούτοις τοὺς μὲν πονηροὺς
ὠφελεῖν, | τοὺς δὲ ἀγαθοὺς βλάπτειν; d

Φαίνεται.

Ἀλλὰ μήν οἵ γε ἀγαθοὶ δίκαιοί τε καὶ οἷοι μὴ ἀδικεῖν;

Ἀληθῆ.

Κατὰ δὴ τὸν σὸν λόγον τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας δίκαιον κακῶς ποιεῖν.

Μηδαμῶς, ἔφη, ὦ Σώκρατες· πονηρὸς γὰρ ἔοικεν εἶναι ὁ λόγος.

Τοὺς ἀδίκους ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δίκαιον βλάπτειν, τοὺς δὲ δικαίους ὠφελεῖν;

Οὗτος ἐκείνου καλλίων φαίνεται.

Πολλοῖς ἄρα, ὦ Πολέμαρχε, ξυμβήσεται, ὅσοι διημαρ-
τήκασιν τῶν ἀνθρώπων, δίκαιον εἶναι | τοὺς μὲν φίλους e
βλάπτειν· πονηροὶ γὰρ αὐτοῖς εἰσιν· τοὺς δ' ἐχθροὺς ὠφελεῖν· ἀγαθοὶ γάρ· καὶ οὕτως ἐροῦμεν αὐτὸ τοὐναντίον ἢ τὸν Σιμωνίδην ἔφαμεν λέγειν.

Καὶ μάλα, ἔφη, οὕτω ξυμβαίνει. Ἀλλὰ μεταθώμεθα·

c 10 τούτοις : -τους F^1 || d 9 ἀδίκους AT : ἀδικοῦντας F || 12 πολλοῖς : -οὺς F^1.

nition de l'ami et de l'ennemi ; il y a chance qu'elle soit inexacte.

Comment les avons-nous définis, Polémarque ?

Celui qui paraît homme de bien, celui-là est l'ami.

Eh bien ! à présent, dis-je, comment corriger notre définition ?

L'ami, dit-il, est celui qui paraît et qui est réellement
335 a homme de bien, tandis que celui qui le paraît, sans l'être, n'est ami qu'en apparence ; et il faut donner de l'ennemi la même définition.

Dès lors, l'homme de bien sera, ce semble, l'ami, et le méchant l'ennemi ?

Oui.

Tu veux donc que nous ajoutions à l'idée du juste quelque chose de plus que ce que nous disions tout à l'heure, quand nous affirmions qu'il est juste de faire du bien à un ami, du mal à un ennemi. Il nous faut ajouter à présent qu'il est juste de faire du bien à un ami qui est bon, et du mal à un ennemi qui est méchant.

b Oui, dit-il, je trouve que cela serait bien dit.

L'homme juste ne doit faire de mal à personne.

IX Est-ce donc, repris-je, le fait d'un homme juste de faire du mal à un homme, quel qu'il soit ?

Il est certain, répondit-il, qu'il faut faire du mal aux méchants qui sont en même temps nos ennemis.

Mais, si l'on fait du mal aux chevaux, deviennent-ils meilleurs ou pires ?

Pires.

Relativement à la vertu des chiens ou à celle des chevaux ?

A celle des chevaux.

Et les chiens, si on leur fait du mal, ne deviennent-ils pas pires relativement à la vertu des chiens, et non à celle des chevaux ?

Nécessairement.

c Et pour les hommes, camarade, ne faut-il pas dire que, si on leur fait du mal, ils deviennent pires relativement à la vertu des hommes ?

Si, assurément.

κινδυνεύομεν γὰρ οὐκ ὀρθῶς τὸν φίλον καὶ ἐχθρὸν θέσθαι.

Πῶς θέμενοι, ὦ Πολέμαρχε;

Τὸν δοκοῦντα χρηστόν, τοῦτον φίλον εἶναι.

Νῦν δὲ πῶς, ἦν δ' ἐγώ, μεταθώμεθα;

Τὸν δοκοῦντά τε, ἢ δ' ὅς, καὶ τὸν ὄντα χρηστὸν φίλον· τὸν δὲ δοκοῦντα || μέν, ὄντα δὲ μή, δοκεῖν, ἀλλὰ μὴ εἶναι 335 a φίλον· καὶ περὶ τοῦ ἐχθροῦ δὲ ἡ αὐτὴ θέσις.

Φίλος μὲν δή, ὡς ἔοικε, τούτῳ τῷ λόγῳ ὁ ἀγαθὸς ἔσται, ἐχθρὸς δὲ ὁ πονηρός.

Ναί.

Κελεύεις δὴ ἡμᾶς προσθεῖναι τῷ δικαίῳ ἢ ὡς τὸ πρῶτον ἐλέγομεν, λέγοντες δίκαιον εἶναι τὸν μὲν φίλον εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακῶς· νῦν πρὸς τούτῳ ὧδε λέγειν, ὅτι ἔστιν δίκαιον τὸν μὲν φίλον ἀγαθὸν ὄντα εὖ ποιεῖν, τὸν δ' ἐχθρὸν κακὸν ὄντα βλάπτειν;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, | οὕτως ἄν μοι δοκεῖ καλῶς λέγεσθαι. b

IX Ἔστιν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δικαίου ἀνδρὸς βλάπτειν καὶ ὁντινοῦν ἀνθρώπων;

Καὶ πάνυ γε, ἔφη· τούς γε πονηρούς τε καὶ ἐχθροὺς δεῖ βλάπτειν.

Βλαπτόμενοι δ' ἵπποι βελτίους ἢ χείρους γίγνονται;

Χείρους.

Ἆρα εἰς τὴν τῶν κυνῶν ἀρετήν, ἢ εἰς τὴν τῶν ἵππων;

Εἰς τὴν τῶν ἵππων.

Ἆρ' οὖν καὶ κύνες βλαπτόμενοι χείρους γίγνονται εἰς τὴν τῶν κυνῶν, ἀλλ' οὐκ εἰς τὴν τῶν ἵππων ἀρετήν;

Ἀνάγκη.

Ἀνθρώπους δέ, ὦ ἑταῖρε, μὴ | οὕτω φῶμεν, βλαπτο- c μένους εἰς τὴν ἀνθρωπείαν ἀρετὴν χείρους γίγνεσθαι;

Πάνυ μὲν οὖν.

e 6 ἐχθρόν: τὸν ἐχ. F || 335 a 8 τούτῳ: -το F || ὅτι ἔστι δίκαιον om. F supplevit in m. || b 1 δοκεῖ: -ῃ F || 3 ἀνθρώπων om. F add. s. u. || 4 τούς γε πονηρούς τε: τούς τε πονηροὺς F.

Mais la justice n'est-elle pas la vertu des hommes?

Il faut l'admettre aussi.

Par conséquent, cher ami, ceux d'entre les hommes à qui l'on fait du mal deviennent fatalement plus injustes.

Il paraît.

Mais un musicien peut-il en vertu de son art rendre ignorant dans la musique?

Impossible.

Et un écuyer peut-il en vertu de son art rendre maladroit à monter à cheval?

Ce n'est pas possible.

Et l'homme juste peut-il par la justice rendre un autre homme injuste, et en général les gens de bien peuvent-ils
d par la vertu rendre les autres méchants?

Non, cela ne se peut.

Ce n'est pas en effet, je pense, le fait de la chaleur de refroidir, mais de son contraire.

Oui.

Ni de la sécheresse de mouiller, mais de son contraire.

Assurément.

Ni de l'homme de bien de faire du mal, mais de son contraire.

Il y a apparence.

Mais l'homme juste est-il homme de bien?

Sans nul doute.

Ce n'est donc pas le fait de l'homme juste, Polémarque, de faire du mal à son ami, ni à qui que ce soit, mais de son contraire, l'homme injuste.

e Il me semble, Socrate, que tu as tout à fait raison.

Si donc quelqu'un prétend que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit, et s'il entend par là que le juste doit du mal à ses ennemis, comme il doit du bien à ses amis, ce langage n'est pas celui d'un sage; car il n'est pas conforme à la vérité; en effet il nous a paru évident qu'en aucun cas il n'est juste de faire du mal à quelqu'un [1].

1. La conclusion est belle, mais elle repose, comme la discussion avec Polémarque, sur un raisonnement sophistique. Maltraiter quelqu'un n'est pas nécessairement le rendre méchant. Si l'on ne doit pas faire de mal à un ennemi, ce n'est pas parce qu'on le rendrait pire, c'est parce qu'on se rendrait pire soi-même.

Ἀλλ' ἡ δικαιοσύνη οὐκ ἀνθρωπεία ἀρετή;

Καὶ τοῦτ' ἀνάγκη.

Καὶ τοὺς βλαπτομένους ἄρα, ὦ φίλε, τῶν ἀνθρώπων ἀνάγκη ἀδικωτέρους γίγνεσθαι.

Ἔοικεν.

Ἆρ' οὖν τῇ μουσικῇ οἱ μουσικοὶ ἀμούσους δύνανται ποιεῖν;

Ἀδύνατον.

Ἀλλὰ τῇ ἱππικῇ οἱ ἱππικοὶ ἀφίππους;

Οὐκ ἔστιν.

Ἀλλὰ τῇ δικαιοσύνῃ δὴ οἱ δίκαιοι ἀδίκους; ἢ καὶ ξυλλήβδην | ἀρετῇ οἱ ἀγαθοὶ κακούς; d

Ἀλλὰ ἀδύνατον.

Οὐ γὰρ θερμότητος, οἶμαι, ἔργον ψύχειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Ναί.

Οὐδὲ ξηρότητος ὑγραίνειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Πάνυ γε.

Οὐδὲ δὴ τοῦ ἀγαθοῦ βλάπτειν, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου.

Φαίνεται.

Ὁ δέ γε δίκαιος ἀγαθός;

Πάνυ γε.

Οὐκ ἄρα τοῦ δικαίου βλάπτειν ἔργον, ὦ Πολέμαρχε, οὔτε φίλον οὔτ' ἄλλον οὐδένα, ἀλλὰ τοῦ ἐναντίου, τοῦ ἀδίκου.

Παντάπασί μοι δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν, ἔφη, ὦ | Σώκρατες. e

Εἰ ἄρα τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι φησίν τις δίκαιον εἶναι, τοῦτο δὲ δὴ νοεῖ αὐτῷ τοῖς μὲν ἐχθροῖς βλάβην ὀφείλεσθαι παρὰ τοῦ δικαίου ἀνδρός, τοῖς δὲ φίλοις ὠφελίαν, οὐκ ἦν σοφὸς ὁ ταῦτα εἰπών· οὐ γὰρ ἀληθῆ ἔλεγεν· οὐδαμοῦ γὰρ δίκαιον οὐδένα ἡμῖν ἐφάνη ὃν βλάπτειν.

15

d 3 ἔργον om. Porph. || 5 ναί om. F s. u. add. || 12 ἔργον om. T add. in fine versus ante βλάπτειν T^2 || e 2 φησίν : φήσει T || 3 δὴ νοεῖ αὐτῷ : δεῖ νοεῖν ἔντω F^1.

Je suis de ton avis, dit-il.

En conséquence, repris-je, nous nous inscrirons en faux tous les deux contre quiconque avancera qu'une telle maxime est de Simonide, ou de Bias, ou de Pittacus ou de quelque autre sage vénéré.

Je suis prêt, répondit-il, à soutenir la lutte avec toi.

336 a Mais sais-tu, demandai-je, de qui me paraît être cette maxime, qu'il est juste de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis?

De qui? dit-il.

Je pense qu'elle est de Périandre[1], ou de Perdiccas, ou de Xerxès, ou d'Isménias de Thèbes, ou de quelque autre personnage riche enivré de sa puissance.

C'est très vrai, répondit-il.

Voilà qui est acquis; mais puisque nous avons trouvé que la justice ni le juste n'étaient point cela non plus, qu'est-ce que peut bien être la justice?

b *Intervention de Thrasymaque.*

X A plusieurs reprises et dans le cours même de notre entretien, Thrasymaque avait tenté de jeter le grappin sur la discussion; mais ses voisins l'avaient retenu, voulant nous entendre jusqu'à la fin. Mais, à la première pause que nous fîmes et au moment où je venais de dire ces derniers mots, il ne se contint plus, et se ramassant sur lui-même à la manière d'une bête fauve, il s'avança sur nous comme pour nous mettre en pièces.

Polémarque et moi, nous nous sentîmes saisis d'une terreur panique. Mais lui, s'adressant à toute la compagnie,
c s'écria: A quel verbiage vous amusez-vous depuis si longtemps, Socrate? Pourquoi faites-vous les niais, et vous inclinez-vous alternativement l'un devant l'autre? Veux-tu sincèrement savoir ce qu'est la justice, ne te borne pas à interroger et ne mets pas ta vanité à réfuter ce qu'on peut te répondre; reconnais qu'il est plus facile d'interroger que de répondre, et à ton tour réponds et dis comment tu
d définis la justice. Mais garde-toi de dire que c'est le devoir, ou l'utilité, ou l'avantage, ou le profit ou l'intérêt; mais

1. Périandre, tyran de Corinthe, devint cruel vers la fin de sa

Συγχωρῶ, ἦ δ' ὅς.

Μαχούμεθα ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, κοινῇ ἐγώ τε καὶ σύ, ἐάν τις αὐτὸ φῇ ἢ Σιμωνίδην ἢ Βίαντα ἢ Πιττακὸν εἰρηκέναι ἤ τιν' ἄλλον τῶν σοφῶν τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν.

Ἐγὼ γοῦν, ἔφη, ἕτοιμός εἰμι κοινωνεῖν τῆς μάχης.

Ἀλλ' οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, || οὗ μοι δοκεῖ εἶναι τὸ ῥῆμα, τὸ 336 a
φάναι δίκαιον εἶναι τοὺς μὲν φίλους ὠφελεῖν, τοὺς δ' ἐχθροὺς βλάπτειν;

Τίνος; ἔφη.

Οἶμαι αὐτὸ Περιάνδρου εἶναι ἢ Περδίκκου ἢ Ξέρξου ἢ Ἰσμηνίου τοῦ Θηβαίου ἤ τινος ἄλλου μέγα οἰομένου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός.

Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· ἐπειδὴ δὲ οὐδὲ τοῦτο ἐφάνη ἡ δικαιοσύνη ὂν οὐδὲ τὸ δίκαιον, τί ἂν ἄλλο τις αὐτὸ φαίη εἶναι;

X | Καὶ ὁ Θρασύμαχος πολλάκις μὲν καὶ διαλεγομένων b
ἡμῶν μεταξὺ ὥρμα ἀντιλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο βουλομένων διακοῦσαι τὸν λόγον· ὡς δὲ διεπαυσάμεθα καὶ ἐγὼ ταῦτ' εἶπον, οὐκέτι ἡσυχίαν ἦγεν, ἀλλὰ συστρέψας ἑαυτὸν ὥσπερ θηρίον ἧκεν ἐφ' ἡμᾶς ὡς διαρπασόμενος.

Καὶ ἐγώ τε καὶ ὁ Πολέμαρχος δείσαντες διεπτοήθημεν· ὁ δ' εἰς τὸ μέσον φθεγξάμενος· Τίς, ἔφη, ὑμᾶς πάλαι | φλυαρία ἔχει, ὦ Σώκρατες; καὶ τί εὐηθίζεσθε πρὸς c
ἀλλήλους ὑποκατακλινόμενοι ὑμῖν αὐτοῖς; ἀλλ' εἴπερ ὡς ἀληθῶς βούλει εἰδέναι τὸ δίκαιον ὅ τι ἔστι, μὴ μόνον ἐρώτα μηδὲ φιλοτιμοῦ ἐλέγχων, ἐπειδάν τίς τι ἀποκρίνηται, ἐγνωκὼς τοῦτο, ὅτι ῥᾷον ἐρωτᾶν ἢ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ἀπόκριναι καὶ εἰπὲ τί φῂς εἶναι τὸ δίκαιον. Καὶ ὅπως μοι | μὴ ἐρεῖς ὅτι τὸ δέον ἐστίν, μηδ' ὅτι τὸ d
ὠφέλιμον, μηδ' ὅτι τὸ λυσιτελοῦν, μηδ' ὅτι τὸ κερδαλέον,

9 ἄρα om. F add. F² || **336 a** 1 οὗ : οὕτινος F || 9 οὐδὲ : οὐ F || b 1 μὲν om. T.

énonce clairement et exactement ce que tu as à dire ; car je ne suis pas homme à me payer de pareilles balivernes.

Ces paroles me frappèrent de stupeur ; je le regardai en tremblant, et je crois que, si je ne l'avais pas regardé le premier, j'aurais perdu la parole[1]. Heureusement au moment où il commençait à s'impatienter de notre discussion, j'avais
e jeté le premier les yeux sur lui ; aussi trouvai-je la force de lui répondre, et je lui dis avec un léger tremblement : Ne te fâche pas contre nous, Thrasymaque ; si nous faisons fausse route dans l'examen de la question, lui et moi, sois persuadé que c'est contre notre intention. Tu sais bien que, si nous cherchions de l'or, nous ne serions pas disposés à nous incliner l'un devant l'autre et à compromettre nos chances d'en trouver ; et maintenant que nous cherchons la justice, bien plus précieux que des monceaux d'or, peux-tu nous croire assez insensés pour nous céder l'un à l'autre, au lieu de nous appliquer de tout notre sérieux à la découvrir ? Sois persuadé, cher ami, que nous y mettons tous nos soins ; mais le fait est, je le vois, que la tâche est au-dessus de nos forces.
337 a C'est donc de la pitié que vous autres, les habiles, devez avoir pour nous, bien plutôt que de la colère.

XI A ces mots, il fit un éclat de rire amer, et s'écria : O Hercule, voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, et j'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu singerais l'ignorant, et que tu ferais tout plutôt que de répondre, si on te posait quelque question.

C'est que tu es un habile homme, Thrasymaque, repartis-je : tu savais bien que, si tu demandais à quelqu'un ce

vie. Platon, *Protag.* 343 B, ne le compte point parmi les 7 Sages : il mentionne à sa place Myson.

Perdiccas II, roi de Macédoine, père du tyran Archélaos, est mentionné dans le *Gorgias* 470 D.

Isménias de Thèbes est mentionné aussi dans le *Ménon* 90 A. Xénophon, *Hist. Gr.* III, 5, raconte qu'il se laissa corrompre par l'or du Grand Roi pour soulever la guerre contre les Lacédémoniens, au temps où Agésilas faisait la guerre en Asie (en 395). Quand les Lacédémoniens prirent la Cadmée (en 382), ils se vengèrent d'Isménias, en le mettant à mort.

1. Les anciens croyaient que si un loup voyait un homme le pre-

μηδ᾽ ὅτι τὸ ξυμφέρον, ἀλλὰ σαφῶς μοι καὶ ἀκριβῶς λέγε ὅ τι ἂν λέγῃς· ὡς ἐγὼ οὐκ ἀποδέξομαι, ἐὰν ὕθλους τοιούτους λέγῃς.

Καὶ ἐγὼ ἀκούσας ἐξεπλάγην καὶ προσβλέπων αὐτὸν ἐφοβούμην, καί μοι δοκῶ, εἰ μὴ πρότερος ἑωράκη αὐτὸν ἢ ἐκεῖνος ἐμέ, ἄφωνος ἂν γενέσθαι. Νῦν δὲ ἡνίκα ὑπὸ τοῦ λόγου ἤρχετο ἐξαγριαίνεσθαι, προσέβλεψα | αὐτὸν πρό- e
τερος, ὥστε αὐτῷ οἷός τ᾽ ἐγενόμην ἀποκρίνασθαι, καὶ εἶπον ὑποτρέμων· Ὦ Θρασύμαχε, μὴ χαλεπὸς ἡμῖν ἴσθι· εἰ γὰρ ἐξαμαρτάνομεν ἐν τῇ τῶν λόγων σκέψει ἐγώ τε καὶ ὅδε, εὖ ἴσθι ὅτι ἄκοντες ἁμαρτάνομεν. Μὴ γὰρ δὴ οἴου, εἰ μὲν χρυσίον ἐζητοῦμεν, οὐκ ἄν ποτε ἡμᾶς ἑκόντας εἶναι ὑποκατακλίνεσθαι ἀλλήλοις ἐν τῇ ζητήσει καὶ διαφθείρειν τὴν εὕρεσιν αὐτοῦ, δικαιοσύνην δὲ ζητοῦντας, πρᾶγμα πολλῶν χρυσίων τιμιώτερον, ἔπειθ᾽ οὕτως ἀνοήτως ὑπείκειν ἀλλήλοις καὶ οὐ σπουδάζειν ὅτι μάλιστα φανῆναι αὐτό. Οἷόν γε σύ, ὦ φίλε. Ἀλλ᾽, οἶμαι, οὐ δυνάμεθα· ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστίν | που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ 337 a
χαλεπαίνεσθαι.

XI Καὶ ὃς ἀκούσας ἀνεκάγχασέ τε μάλα σαρδάνιον καὶ εἶπεν· Ὦ Ἡράκλεις, ἔφη, αὕτη ἐκείνη ἡ εἰωθυῖα εἰρωνεία Σωκράτους, καὶ ταῦτ᾽ ἐγὼ ᾔδη τε καὶ τούτοις προὔλεγον, ὅτι σὺ ἀποκρίνασθαι μὲν οὐκ ἐθελήσοις, εἰρωνεύσοιο δὲ καὶ πάντα μᾶλλον ποιήσοις ἢ ἀποκρινοῖο, εἴ τίς τί σε ἐρωτᾷ.

Σοφὸς γὰρ εἶ, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε· εὖ οὖν ᾔδησθα ὅτι εἴ τινα ἔροιο ὁπόσα ἐστὶν τὰ δώδεκα, καὶ ἐρόμενος |

d 8 ὑπὸ τοῦ λόγου om. Prisc. || e 3 γὰρ AT : γάρ τι F || 6 χρυσίον: -σὸν Stob. || 8 πολλῶν χρυσίων : πολλῷ χρυσίου Stob. || 10 οὐ : om. Stob. || φανῆναι : -νεῖται Stob. || οἴου γε Bekker : οἴου τε codd. οἰόντε F^2 || 337 a 3 ἀνεκάγχασε AF : -κάνχασε A^2 ἀνεκάχασεν T || σαρδάνιον : -δώνιον F^2 Timaeus || 4 ἐκείνη A : ἐκείνη TF || 5 ᾔδη F : ἤδη AT || 6 ἐθελήσοις : -σεις F || 7 ἀποκρινοῖο Mon. : -κρίνοῖο F -κρίνοιο AT || τί σε ἐρωτᾷ : σέ τι ἔροιτο (τι s. u.) F τί σε ἐρωτῷ Goodwin.

b qu'est le nombre douze, en prenant la précaution d'ajouter : « Prends garde, l'ami, à ne pas dire que c'est deux fois six, ni trois fois quatre, ni six fois deux, ni quatre fois trois, parce que je ne me contenterais pas de telles niaiseries », tu savais fort bien, n'est-ce pas, que personne ne répondrait à une question ainsi posée. Mais s'il te disait : « Que prétends-tu, Thrasymaque ? que je ne fasse aucune des réponses que tu viens de dire, même si, ô merveilleux homme, la vraie réponse se trouve être une de celles-là, et que je dise autre chose que la vérité ? est-ce là ou non ce que tu prétends ? »,
c que répondrais-tu à cela ?

Vraiment, s'écria-t-il, voilà qui a bien du rapport avec ce que j'ai dit !

Pourquoi non ? dis-je ; mais en admettant même que les deux cas différent, si celui qu'on interroge les juge pareils, penses-tu qu'il se gênera de répondre ce qui lui paraît juste à lui, que nous le lui défendions ou non ?

Vas-tu donc agir ainsi, toi aussi ? répondit-il ; vas-tu faire une des réponses que je t'ai interdites ?

Je ne serais pas surpris, dis-je, si après réflexion, je prenais ce parti.

d Mais quoi ! reprit-il, si je vous montre qu'outre toutes ces réponses il y en a une autre à faire sur la justice, et meilleure que celles-là, à quoi te condamnes-tu ?

A quoi ? dis-je, sinon à la peine qui convient à un ignorant, c'est-à-dire d'apprendre de celui qui sait : c'est celle à laquelle moi aussi je me condamne.

Tu es bien bon, dit-il ; mais outre la peine d'apprendre, tu paieras aussi de l'argent[1].

Soit ! quand j'en aurai, dis-je.

Mais tu en as, dit Glaucon ; s'il ne tient qu'à l'argent, parle, Thrasymaque ; nous nous cotiserons tous pour Socrate.

e C'est cela ! n'est-ce pas ? s'écria-t-il, pour que Socrate en

mier, cet homme devenait muet. Le loup ici, c'est Thrasymaque, comparé tout à l'heure à un fauve.

1. Il y a ici une allusion plaisante aux mœurs judiciaires d'Athènes. Dans un procès où la fixation de la peine est à la discrétion du juge, celui-ci demande au défendeur, quand il est trouvé coupable : « Que te condamnes-tu à souffrir (prison, exil, mort, perte des droits civils) ou à payer (amende) ? » Thrasymaque n'adresse d'abord à

προείποις αὐτῷ. « Ὅπως μοι, ὦ ἄνθρωπε, μὴ ἐρεῖς ὅτι b
ἔστιν τὰ δώδεκα δὶς ἕξ, μηδ᾽ ὅτι τρὶς τέτταρα, μηδ᾽ ὅτι
ἑξάκις δύο, μηδ᾽ ὅτι τετράκις τρία· ὡς οὐκ ἀποδέξομαί
σου, ἐὰν τοιαῦτα φλυαρῇς », δῆλον, οἶμαί, σοι ἦν ὅτι οὐδεὶς
ἀποκρινοῖτο τῷ οὕτως πυνθανομένῳ. Ἀλλ᾽ εἴ σοι εἶπεν·
« Ὦ Θρασύμαχε, πῶς λέγεις; μὴ ἀποκρίνωμαι ὧν
προεῖπες μηδέν; πότερον, ὦ θαυμάσιε, μηδ᾽ εἰ τούτων τι
τυγχάνει ὄν, ἀλλ᾽ ἕτερον εἴπω τι τοῦ ἀληθοῦς; ἢ πῶς
λέγεις; » | τί ἂν αὐτῷ εἴπες πρὸς ταῦτα; c

Εἶεν, ἔφη· ὡς δὴ ὅμοιον τοῦτο ἐκείνῳ.

Οὐδέν γε κωλύει, ἦν δ᾽ ἐγώ· εἰ δ᾽ οὖν καὶ μὴ ἔστιν
ὅμοιον, φαίνεται δὲ τῷ ἐρωτηθέντι τοιοῦτον, ἢττόν τι
αὐτὸν οἴει ἀποκρινεῖσθαι τὸ φαινόμενον ἑαυτῷ, ἐάντε ἡμεῖς
ἀπαγορεύωμεν ἐάντε μή;

Ἄλλο τι οὖν, ἔφη, καὶ σὺ οὕτω ποιήσεις· ὧν ἐγὼ
ἀπεῖπον, τούτων τι ἀποκρινεῖ;

Οὐκ ἂν θαυμάσαιμι, ἦν δ᾽ ἐγώ· εἴ μοι σκεψαμένῳ οὕτω
δόξειεν.

Τί οὖν, ἔφη, ἂν ἐγὼ δείξω ἑτέραν | ἀπόκρισιν παρὰ d
πάσας ταύτας περὶ δικαιοσύνης, βελτίω τούτων; τί ἀξιοῖς
παθεῖν;

Τί ἄλλο, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἢ ὅπερ προσήκει πάσχειν τῷ μὴ
εἰδότι; προσήκει δέ που μαθεῖν παρὰ τοῦ εἰδότος· καὶ ἐγὼ
οὖν τοῦτο ἀξιῶ παθεῖν.

Ἡδὺς γὰρ εἶ, ἔφη· ἀλλὰ πρὸς τῷ μαθεῖν καὶ ἀπότεισον
ἀργύριον.

Οὐκοῦν ἐπειδάν μοι γένηται, εἶπον.

Ἀλλ᾽ ἔστιν, ἔφη ὁ Γλαύκων· ἀλλ᾽ ἕνεκα ἀργυρίου, ὦ
Θρασύμαχε, λέγε· πάντες γὰρ ἡμεῖς Σωκράτει εἰσοίσομεν.

Πάνυ γε οἶμαι, | ἦ δ᾽ ὅς· ἵνα Σωκράτης τὸ εἰωθὸς δια- e

b 4 σου : σε F^2 || 5 ἀποκρινοῖτο Mon. : -ίνοιτο codd. || τῷ om. F add. s. u. || 6 ἀποκρίνωμαι : -νομαι A^2F || 7 εἰ : οὐ F^2 || **c** 5 ἀποκρινεῖσθαι D : -νεσθαι cet. || 7 σὺ : σὺ οὖν F || 8 τούτων : -τῷ F^1 || 9 ἦν : ἢ F^1 || **d** 4 τί : τί δ᾽ F || 7 τῷ : τὸ F.

fasse à son ordinaire, qu'il ne réponde pas, lui, mais que, dès qu'un autre donnera une réponse, il s'en empare, et se mette à réfuter.

Comment répondre, excellent homme, dis-je, quand d'abord on ne sait pas et qu'on déclare ne pas savoir, quand ensuite, eût-on un avis sur le sujet, on s'est entendu intimer la défense de faire aucune des réponses qu'on juge pertinentes par une personne dont l'autorité n'est pas petite? C'est plutôt à toi de parler, puisque tu te vantes de savoir
338 a et d'avoir quelque chose à dire. Ne refuse donc pas : fais-moi le plaisir de répondre et n'envie pas à Glaucon et aux autres le plaisir de s'instruire à tes leçons.

XII Quand j'eus dis ces mots, Glaucon et les autres le prièrent de ne pas se dérober. Pour Thrasymaque, on voyait bien qu'il avait envie de parler, afin de se faire applaudir ; car il pensait faire une réponse admirable ; mais il affectait d'insister pour que je fusse le répondant. A la fin, il céda, puis :

Voilà, s'écria-t-il, le talent de Socrate : il ne veut, lui,
b rien enseigner ; mais il va partout s'instruire auprès des autres, sans même leur en savoir gré.

Quand tu dis que je m'instruis près des autres, répondis-je, tu dis vrai, Thrasymaque ; mais quand tu affirmes que je ne paye pas de retour, tu es dans l'erreur : je paye autant que je peux ; mais je ne peux payer qu'en louanges, car je n'ai pas d'argent ; mais combien je suis empressé de louer ce qui me paraît bien dit, tu vas l'apprendre tout de suite,
c quand tu auras répondu ; car je pense que tu vas bien parler.

Thrasymaque soutient que la justice est l'intérêt du plus fort.

Ecoute donc, dit-il. Je soutiens, moi, que la justice n'est autre chose que l'intérêt du plus fort[1]. Eh bien ! qu'attends-tu pour applaudir? tu ne t'y résoudras pas.

Socrate que la 1re partie de la question : « Que te condamnes-tu à souffrir ? » Comme la réponse de Socrate ne satisfait pas son avarice, il ajoute : « Il y a quelque chose à payer. » Platon peint ici dans la personne de Thrasymaque le sophiste arrogant, cupide, immoral, dont la figure est d'autant plus expressive qu'elle forme un contraste violent avec la modestie, le désintéressement et la haute vertu de Socrate.

1. La définition de la justice d'après Thrasymaque est moins une

πράξηται· αὐτὸς μὲν μὴ ἀποκρίνηται, ἄλλου δ' ἀποκρινομένου λαμβάνῃ λόγον καὶ ἐλέγχῃ.

Πῶς γὰρ ἄν, ἔφην ἐγώ, ὦ βέλτιστε, τὶς ἀποκρίναιτο, πρῶτον μὲν μὴ εἰδώς, μηδὲ φάσκων εἰδέναι, ἔπειτα, εἴ τι καὶ οἴεται, περὶ τούτων ἀπειρημένον αὐτῷ [εἴη] ὅπως μηδὲν ἐρεῖ ὧν ἡγεῖται ὑπ' ἀνδρὸς οὐ φαύλου; ἀλλὰ σὲ δὴ μᾶλλον εἰκὸς λέγειν· σὺ γὰρ δὴ ‖ φῂς εἰδέναι καὶ ἔχειν 338 a
εἰπεῖν. Μὴ οὖν ἄλλως ποίει, ἀλλὰ ἐμοί τε χαρίζου ἀποκρινόμενος, καὶ μὴ φθονήσῃς καὶ Γλαύκωνα τόνδε διδάξαι καὶ τοὺς ἄλλους.

XII Εἰπόντος δέ μου ταῦτα, ὅ τε Γλαύκων καὶ οἱ ἄλλοι ἐδέοντο αὐτοῦ μὴ ἄλλως ποιεῖν. Καὶ ὁ Θρασύμαχος φανερὸς μὲν ἦν ἐπιθυμῶν εἰπεῖν, ἵν' εὐδοκιμήσειεν, ἡγούμενος ἔχειν ἀπόκρισιν παγκάλην· προσεποιεῖτο δὲ φιλονικεῖν πρὸς τὸ ἐμὲ εἶναι τὸν ἀποκρινόμενον· τελευτῶν δὲ ξυνεχώρησεν, κἄπειτα· | Αὕτη δή, ἔφη, ἡ Σωκράτους b
σοφία, αὐτὸν μὲν μὴ ἐθέλειν διδάσκειν, παρὰ δὲ τῶν ἄλλων περιιόντα μανθάνειν καὶ τούτων μηδὲ χάριν ἀποδιδόναι.

Ὅτι μέν, ἦν δ' ἐγώ, μανθάνω παρὰ τῶν ἄλλων, ἀληθῆ εἶπες, ὦ Θρασύμαχε, ὅτι δὲ οὔ με φῂς χάριν ἐκτίνειν, ψεύδει· ἐκτίνω γὰρ ὅσην δύναμαι· δύναμαι δὲ ἐπαινεῖν μόνον· χρήματα γὰρ οὐκ ἔχω. Ὡς δὲ προθύμως τοῦτο δρῶ, ἐάν τίς μοι δοκῇ εὖ λέγειν, εὖ εἴσει αὐτίκα δὴ μάλα, ἐπειδὰν ἀποκρίνῃ· οἶμαι γάρ | σε εὖ ἐρεῖν. c

Ἄκουε δή, ἦ δ' ὅς· φημὶ γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον. Ἀλλὰ τί οὐκ ἐπαινεῖς; ἀλλ' οὐκ ἐθελήσεις.

e 3 λαμβάνῃ ... ἐλέγχῃ : -νει ... -χει F ‖ 4 ἀποκρίναιτο : αι in ras. A ἀποκρίνατο F² ‖ 5 εἴ τι καὶ : καὶ εἴ τι F ‖ 6 εἴη secl. Bremi ‖ 7 μηδὲν : μ. τούτων Thomas Magister ‖ ἡγεῖται : αἱρεῖται F¹ ‖ δὴ : δεῖ F ‖ 338 a 1 δὴ om. F add. s. u. ‖ 2 τε : γε T ‖ 3 καὶ Γλαύκωνα : Γλ. F ‖ 5 ὅ om. F add. s. u. ‖ b 1 αὕτη : αὐτὴ F ‖ 2 παρὰ δὲ τῶν ἄλλων om. F add. s. u. ‖ 3 τούτων : -τῳ TF².

J'attends d'avoir compris, dis-je, ce que tu veux dire; pour le moment je ne comprends pas encore. La justice est, dis-tu, l'intérêt du plus fort: qu'entends-tu par là, Thrasymaque? Tu ne veux pas dire, je suppose, que si, Poulydamas[1], le lutteur au pancrace, est plus fort que nous et qu'il lui soit avantageux, pour soutenir ses forces, de manger de
d la viande de bœuf, le même régime soit aussi pour nous, qui lui sommes inférieurs, à la fois avantageux et juste?

Tu me dégoûtes, Socrate; tu prends les choses de manière à dénaturer totalement ma définition.

Pas du tout, excellent ami, répondis-je; mais explique-toi plus clairement.

Eh bien! ne sais-tu pas, dit-il, que les différents Etats sont ou monarchiques, ou démocratiques, ou aristocratiques?

Sans doute.

Or dans tout Etat la force appartient au gouvernement constitué.

C'est certain.

e Eh bien! tout gouvernement établit toujours les lois dans son propre intérêt, la démocratie, des lois démocratiques; la monarchie, des lois monarchiques, et les autres régimes de même; puis, ces lois faites, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui est leur propre intérêt, et, si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et de la justice. Voilà, mon excellent ami, ce que je prétends qu'est
339 a la justice uniformément dans tous les Etats: c'est l'intérêt du gouvernement constitué. Or c'est ce pouvoir qui a la force; d'où il suit pour tout homme qui sait raisonner que partout c'est la même chose qui est juste, je veux dire l'intérêt du plus fort.

A présent, dis-je, j'ai compris ce que tu veux dire; mais est-ce vrai ou non? c'est ce que je vais tâcher d'examiner. C'est donc l'intérêt, Thrasymaque, qui est la justice: voilà ce que toi aussi tu as répondu, après m'avoir interdit cette
b réponse; il est vrai que tu as ajouté: du plus fort.

Addition négligeable apparemment! ricana-t-il.

règle de conduite individuelle qu'une théorie politique basée sur la pratique des Etats grecs, de l'Etat athénien en particulier, dont l'empire était fondé sur l'axiome : la force crée le droit.

1. Poulydamas, de Scotoussa, en Thessalie, athlète gigantesque,

Ἐὰν μάθω γε πρῶτον, ἔφην, τί λέγεις· νῦν γὰρ οὔπω οἶδα. Τὸ τοῦ κρείττονος φῂς ξυμφέρον δίκαιον εἶναι. Καὶ τοῦτο, ὦ Θρασύμαχε, τί ποτε λέγεις; οὐ γάρ που τό γε τοιόνδε φῂς· εἰ Πουλυδάμας ἡμῶν κρείττων, ὁ παγκρατιαστής, καὶ αὐτῷ ξυμφέρει τὰ βόεια κρέα πρὸς τὸ σῶμα, τοῦτο τὸ σιτίον εἶναι | καὶ ἡμῖν τοῖς ἥττοσιν ἐκείνου d
ξυμφέρον ἅμα καὶ δίκαιον.

Βδελυρὸς γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, καὶ ταύτῃ ὑπολαμβάνεις ᾗ ἂν κακουργήσαις μάλιστα τὸν λόγον.

Οὐδαμῶς, ὦ ἄριστε, ἦν δ' ἐγώ· ἀλλὰ σαφέστερον εἰπὲ τί λέγεις.

Εἶτ' οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι τῶν πόλεων αἱ μὲν τυραννοῦνται, αἱ δὲ δημοκρατοῦνται, αἱ δὲ ἀριστοκρατοῦνται;

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐκοῦν τοῦτο κρατεῖ ἐν ἑκάστῃ πόλει, τὸ ἄρχον;

Πάνυ γε.

Τίθεται δέ γε τοὺς | νόμους ἑκάστη ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ e
αὐτῇ ξυμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι ξυμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. Τοῦτ' οὖν ἐστιν, ὦ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν
ἁπάσαις ταῖς πόλεσιν | ταὐτὸν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς 339 a
καθεστηκυίας ἀρχῆς ξυμφέρον· αὕτη δέ που κρατεῖ, ὥστε ξυμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον.

Νῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔμαθον ὃ λέγεις· εἰ δὲ ἀληθὲς ἢ μή, πειράσομαι μαθεῖν. Τὸ ξυμφέρον μὲν οὖν, ὦ Θρασύμαχε, καὶ σὺ ἀπεκρίνω δίκαιον εἶναι· καίτοι ἔμοιγε ἀπηγόρευες ὅπως μὴ τοῦτο ἀποκρινοίμην· πρόσεστιν δὲ δὴ αὐτόθι | τὸ b
« τοῦ κρείττονος. »

Σμικρά γε ἴσως, ἔφη, προσθήκη.

c 6 φῂς om. T || 8 πουλυδάμας : πολυ. F² || e 1 ἑκάστη TF : -τῃ A || 339 a 3 αὐτὸ : -τοῦ F².

Si elle est importante, c'est un point qui n'est pas encore éclairci ; ce qui est évident, c'est qu'il faut examiner si tu as raison. Je conviens avec toi que la justice est quelque chose d'utile ; mai toi, tu ajoutes à cette définition et tu prétends que c'est au plus fort. Voilà ce que j'ignore et qu'il faut examiner[1].

Examine, dit-il.

Réfutation de la thèse de Thrasymaque.

XIII C'est ce que je vais faire, répondis-je. Dis-moi, tu soutiens bien, n'est-ce pas ? que l'obéissance aux gouvernants fait partie aussi de la justice ?

Je le soutiens.

c Or les chefs sont-ils infaillibles dans leurs Etats respectifs, ou peuvent-ils se tromper ?

Bien certainement, dit-il, ils peuvent se tromper ?

Ainsi donc, quand ils se mettent à faire des lois, ils en font qui sont bonnes, mais ils en font aussi qui sont mauvaises ?

Je le crois.

Mais faire de bonnes lois, c'est naturellement instituer ce qui leur est utile à eux-mêmes ; en faire de mauvaises, ce qui leur est nuisible ; n'est-ce pas ton avis ?

Si.

Mais ce qu'ils ont institué, les sujets sont obligés de le faire, et c'est en cela que consiste la justice ?

Sans doute.

d Il est donc juste, selon toi, de faire non seulement ce qui est utile au plus fort, mais encore le contraire, ce qui lui est nuisible ?

Que dis-tu là ? s'écria-t-il.

Ce que tu dis toi-même, ce me semble ; mais regardons-y de plus près. Ne sommes-nous pas tombés d'accord que les gouvernants, en commandant certaines choses à leurs sujets, se trompent quelquefois sur leur intérêt véritable, et qu'il est juste que les sujets fassent ce que les gouvernants prescrivent ? N'en sommes-nous pas convenus ?

qui, étant allé à la cour de Perse, tua des lions et combattit nu contre des hommes armés (*Scholiaste*).

1. Avec le nouvel interlocuteur Platon abandonne le ton du badinage. La discussion devient sérieuse, le raisonnement juste et serré, et la conclusion d'une rigueur évidente.

Οὔπω δῆλον οὐδ᾽ εἰ μεγάλη· ἀλλ᾽ ὅτι μὲν τοῦτο σκεπτέον, εἰ ἀληθῆ λέγεις, δῆλον. Ἐπειδὴ γὰρ ξυμφέρον γέ τι εἶναι καὶ ἐγὼ ὁμολογῶ τὸ δίκαιον, σὺ δὲ προστίθης καὶ αὐτὸ φῂς εἶναι τὸ τοῦ κρείττονος, ἐγὼ δὲ ἀγνοῶ, σκεπτέον δή.

Σκόπει, ἔφη.

XIII Ταῦτ᾽ ἔσται, ἦν δ᾽ ἐγώ. Καί μοι εἰπέ· οὐ καὶ πείθεσθαι μέντοι τοῖς ἄρχουσιν δίκαιον φῂς εἶναι;

Ἔγωγε.

Πότερον δὲ ἀναμάρτητοί | εἰσιν οἱ ἄρχοντες ἐν ταῖς c
πόλεσιν ἑκάσταις, ἢ οἷοί τι καὶ ἁμαρτεῖν;

Πάντως που, ἔφη, οἷοί τι καὶ ἁμαρτεῖν.

Οὐκοῦν ἐπιχειροῦντες νόμους τιθέναι τοὺς μὲν ὀρθῶς τιθέασιν, τοὺς δέ τινας οὐκ ὀρθῶς;

Οἶμαι ἔγωγε.

Τὸ δὲ ὀρθῶς ἆρα τὸ τὰ ξυμφέροντά ἐστι τίθεσθαι ἑαυτοῖς, τὸ δὲ μὴ ὀρθῶς ἀξύμφορα; ἢ πῶς λέγεις;

Οὕτως.

Ἃ δ᾽ ἂν θῶνται ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις, καὶ τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον;

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐ μόνον ἄρα δίκαιόν ἐστιν | κατὰ τὸν σὸν λόγον τὸ τοῦ d
κρείττονος ξυμφέρον ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ τοὐναντίον, τὸ μὴ ξυμφέρον.

Τί λέγεις σύ; ἔφη.

Ἃ σὺ λέγεις, ἔμοιγε δοκῶ. Σκοπῶμεν δὲ βέλτιον. Οὐχ ὡμολόγηται τοὺς ἄρχοντας τοῖς ἀρχομένοις προστάττοντας ποιεῖν ἄττα ἐνίοτε διαμαρτάνειν τοῦ ἑαυτοῖς βελτίστου, ἃ δ᾽ ἂν προστάττωσιν οἱ ἄρχοντες δίκαιον εἶναι τοῖς ἀρχομένοις ποιεῖν; ταῦτ᾽ οὐχ ὡμολόγηται;

b 4 μεγάλη : μέγα δὴ F^1 || ἀλλ᾽ ὅτι : ἄλλο τι F || 6 αὐτό A^2F: -τὸς AT || 10 δίκαιον TF : καὶ δ. AT^2 || c 2 ἑκάσταις om. F add. in m. || 7 τίθεσθαί ἐστι F || d 5 δὲ TF : δὴ AF^2 || 8 προστάττωσιν · -ουσιν F.

Je le crois, dit-il.

e Souviens-toi encore, continuai-je, que tu as reconnu qu'il est juste aussi de faire des choses nuisibles aux gouvernants et aux plus forts, quand les gouvernants donnent, sans le vouloir, des ordres contraires à leur intérêt ; car il est juste, selon toi, que les sujets exécutent les ordres des gouvernants. Dès lors, très sage Thrasymaque, n'en faut-il pas tirer cette conclusion, qu'il est juste de faire le contraire de ce que tu dis ? Car c'est bien, n'est-ce pas, ce qui est nuisible au plus fort qui est commandé aux plus faibles ?

340 a Par Zeus, Socrate, s'écria Polémarque[1], c'est clair comme le jour.

Oui, si tu lui apportes ton témoignage, intervint Clitophon.

Et en quoi Socrate a-t-il besoin de témoignage ? continua Polémarque. Thrasymaque lui-même convient que les gouvernants prescrivent parfois des choses qui leur sont préjudiciables et qu'il est juste que les sujets les exécutent.

En réalité, Polémarque, Thrasymaque a établi qu'il est juste de faire ce que les gouvernants commandent.

En réalité, Clitophon, il a établi aussi que la justice est ce qui est avantageux au plus fort, et après avoir posé ces deux
b principes, il a reconnu d'autre part que les plus forts donnent parfois à leurs inférieurs et sujets des ordres qui sont préjudiciables à eux-mêmes. De ces aveux il résulte que la justice n'est pas plus ce qui est utile que ce qui est nuisible au plus fort.

Mais, reprit Clitophon, par l'intérêt du plus fort Thrasymaque a voulu dire ce que le plus fort juge être son intérêt : c'est là ce que le plus faible doit faire et c'est en cela que Thrasymaque a fait consister la justice.

Ce n'est pas ainsi qu'il s'est exprimé, dit Polémarque.

c Il n'importe, Polémarque, dis-je ; si c'est à présent ce que Thrasymaque veut dire, admettons-le ainsi.

1. Rien de plus naturel, de plus vif que cette intervention de Polémarque pour Socrate, de Clitophon pour Thrasymaque. C'est un intermède dramatique, qui marque un moment important de la discussion et qui repose l'esprit de la sécheresse du raisonnement par la peinture variée des passions et des caractères. Ces jeunes gens prennent la défense de leurs maîtres respectifs avec une spontanéité et une vivacité amusantes.

Οἶμαι ἔγωγε, ἔφη.

Οἴου τοίνυν, | ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ ἀξύμφορα ποιεῖν τοῖς e
ἄρχουσί τε καὶ κρείττοσι δίκαιον εἶναι ὡμολογῆσθαί σοι,
ὅταν οἱ μὲν ἄρχοντες ἄκοντες κακὰ αὐτοῖς προστάττωσιν,
τοῖς δὲ δίκαιον εἶναι φῇς ταῦτα ποιεῖν ἃ ἐκεῖνοι προσέ-
ταξαν· ἆρα τότε, ὦ σοφώτατε Θρασύμαχε, οὐκ ἀναγκαῖον
ξυμβαίνειν αὐτὸ οὕτωσί, δίκαιον εἶναι ποιεῖν τοὐναντίον ἢ
ὃ σὺ λέγεις; τὸ γὰρ τοῦ κρείττονος ἀξύμφορον δήπου
προστάττεται τοῖς ἥττοσιν ποιεῖν.

Ναὶ || μὰ Δί', ἔφη, ὦ Σώκρατες, ὁ Πολέμαρχος, σαφέ- 340 a
στατά γε.

Ἐὰν σύ γ', ἔφη, αὐτῷ μαρτυρήσῃς, ὁ Κλειτοφῶν ὑπο-
λαβών.

Καὶ τί, ἔφη, δεῖται μάρτυρος; αὐτὸς γὰρ Θρασύμαχος
ὁμολογεῖ τοὺς μὲν ἄρχοντας ἐνίοτε ἑαυτοῖς κακὰ προ-
στάττειν, τοῖς δὲ ἀρχομένοις δίκαιον εἶναι ταῦτα ποιεῖν.

Τὸ γὰρ τὰ κελευόμενα ποιεῖν, ὦ Πολέμαρχε, ὑπὸ τῶν
ἀρχόντων δίκαιον εἶναι ἔθετο Θρασύμαχος.

Καὶ γὰρ τὸ τοῦ κρείττονος, ὦ Κλειτοφῶν, ξυμφέρον
δίκαιον εἶναι ἔθετο. | Ταῦτα δὲ ἀμφότερα θέμενος ὡμολό- b
γησεν αὖ ἐνίοτε τοὺς κρείττους τὰ αὐτοῖς ἀξύμφορα
κελεύειν τοὺς ἥττους τε καὶ ἀρχομένους ποιεῖν. Ἐκ δὲ
τούτων τῶν ὁμολογιῶν οὐδὲν μᾶλλον τὸ τοῦ κρείττονος
ξυμφέρον δίκαιον ἂν εἴη ἢ τὸ μὴ ξυμφέρον.

Ἀλλ', ἔφη ὁ Κλειτοφῶν, τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον
ἔλεγεν ὃ ἡγοῖτο ὁ κρείττων αὐτῷ ξυμφέρειν· τοῦτο ποιητέον
εἶναι τῷ ἥττονι, καὶ τὸ δίκαιον τοῦτο ἐτίθετο.

Ἀλλ' οὐχ οὕτως, ἦ δ' ὃς ὁ Πολέμαρχος, ἐλέγετο.

Οὐδέν, ἦν | δ' ἐγώ, ὦ Πολέμαρχε, διαφέρει, ἀλλ' εἰ νῦν c
οὕτω λέγει Θρασύμαχος, οὕτως αὐτοῦ ἀποδεχώμεθα.

10 ἔφη : ἔφην F || 11 οἴου : οἷον F^2 || **e** 2 ὡμολογῆσθαι : ὁμολογεῖσθαι F || 3 προστάττωσιν : πράττωσι F^1 || **340 a** 6 ἑαυτοῖς ἐνίοτε F || 7 ἀρχομένοις om. F s. u. add. F^2 || **b** 5 εἴη ἢ : ἢ ἢ F (posterius ἢ intra u.) || 7 ἡγοῖτοι : ἡγεῖτο T | αὐτῷ : αὐτὸ F || 9 ὃς om. F || **c** 2 ἀποδεχώμεθα : -όμεθα F.

Réponse de Thrasymaque.

XIV Mais dis-moi, Thrasymaque, est-ce ainsi que tu entendais définir la justice ? est-elle ce que le plus fort estime, à tort ou à raison, être son intérêt ? Dirons-nous que telle était ta pensée ?

Pas du tout, répondit-il. Penses-tu que j'appelle le plus fort celui qui se trompe, au moment où il se trompe ?

Pour moi, répondis-je, je croyais que c'était ta pensée, quand tu avouais que les gouvernants ne sont pas infailli-
d bles, et qu'il leur arrive de se tromper.

Tu es de mauvaise foi, Socrate, dans la discussion ; je vais le prouver par un exemple. Appelles-tu médecin celui qui se trompe à l'égard des malades, en cela même qu'il se trompe, ou calculateur celui qui se trompe dans un calcul, au moment même où il se trompe, dans le fait même de son erreur ? A mon avis, ce n'est qu'une façon de parler de dire que le médecin s'est trompé, que le calculateur, le grammairien s'est trompé ; en réalité, selon moi, aucun d'eux, en tant qu'il mérite le nom que nous lui donnons, ne se trompe ja-
e mais ; et à parler rigoureusement, puisque tu te piques de rigueur dans ton langage, aucun artiste ne se trompe ; car il ne se trompe qu'autant que son art l'abandonne, et en cela il n'est plus artiste. En conséquence, qu'on soit artiste, savant ou chef d'Etat, on ne se trompe point en cette qualité, quoique tout le monde dise : le médecin s'est trompé, le chef d'Etat s'est trompé : c'est dans ce sens que tu dois prendre la réponse que je t'ai faite tout à l'heure. Je dis donc, pour préciser autant qu'il est possible, que le chef d'Etat, en
341 a tant que chef d'Etat, ne se trompe pas, que, s'il ne se trompe pas, il érige en loi ce qu'il y a de meilleur pour lui, et que c'est là ce que doit faire celui qui lui est soumis. Ainsi donc, comme je le disais en commençant, la justice consiste à faire ce qui est utile au plus fort[1].

1. Sans daigner relever l'explication de son disciple, Thrasymaque défend sa thèse avec une subtilité vigoureuse : si un médecin, dit-il, ou un calculateur se trompent, ils ne sont plus en cela médecin ni calculateur ; en tant que vrai médecin ou vrai calculateur, ils ne peuvent se tromper. Il en est ainsi des gouvernants : en tant que gouvernants véritables, ils sont infaillibles. Cette théorie est juste, si l'on s'en tient à l'idéal ; mais dans la pratique, elle est sans

XIV Καί μοι εἰπέ, ὦ Θρασύμαχε· τοῦτο ἦν ὃ ἐβούλου λέγειν τὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον δοκοῦν εἶναι τῷ κρείττονι, ἐάντε ξυμφέρῃ ἐάντε μή; οὕτω σε φῶμεν λέγειν;

Ἥκιστά γε, ἔφη· ἀλλὰ κρείττω με οἴει καλεῖν τὸν ἐξαμαρτάνοντα, ὅταν ἐξαμαρτάνῃ;

Ἔγωγε, εἶπον, ᾤμην σε τοῦτο λέγειν, ὅτε τοὺς ἄρχοντας ὡμολόγεις οὐκ ἀναμαρτήτους | εἶναι, ἀλλά τι καὶ ἐξαμαρ- d
τάνειν.

Συκοφάντης γὰρ εἶ, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐν τοῖς λόγοις· ἐπεὶ αὐτίκα ἰατρὸν καλεῖς σὺ τὸν ἐξαμαρτάνοντα περὶ τοὺς κάμνοντας κατ' αὐτὸ τοῦτο ὃ ἐξαμαρτάνει; ἢ λογιστικόν, ὃς ἂν ἐν λογισμῷ ἁμαρτάνῃ, τότε ὅταν ἁμαρτάνῃ, κατὰ ταύτην τὴν ἁμαρτίαν; ἀλλ', οἶμαι, λέγομεν τῷ ῥήματι οὕτως, ὅτι ὁ ἰατρὸς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ λογιστὴς ἐξήμαρτεν καὶ ὁ γραμματιστής· τὸ δ', οἶμαι, ἕκαστος τούτων, καθ' ὅσον τοῦτ' ἔστιν ὃ προσαγορεύομεν | αὐτόν, οὐδέποτε ἁμαρ- e
τάνει· ὥστε κατὰ τὸν ἀκριβῆ λόγον, ἐπειδὴ καὶ σὺ ἀκριβολογεῖ, οὐδεὶς τῶν δημιουργῶν ἁμαρτάνει· ἐπιλειπούσης γὰρ ἐπιστήμης ὁ ἁμαρτάνων ἁμαρτάνει, ἐν ᾧ οὐκ ἔστι δημιουργός· ὥστε δημιουργὸς ἢ σοφὸς ἢ ἄρχων οὐδεὶς ἁμαρτάνει τότε ὅταν ἄρχων ᾖ, ἀλλὰ πᾶς γ' ἂν εἴποι ὅτι ὁ ἰατρὸς ἥμαρτεν καὶ ὁ ἄρχων ἥμαρτεν. Τοιοῦτον οὖν δή σοι καὶ ἐμὲ ὑπόλαβε νῦν δὴ ἀποκρίνεσθαι· τὸ δὲ ἀκριβέστατον ἐκεῖνο τυγχάνει ὄν, τὸν ἄρχοντα, καθ' ὅσον || ἄρχων ἐστίν, 341 a
μὴ ἁμαρτάνειν, μὴ ἁμαρτάνοντα δὲ τὸ αὐτῷ βέλτιστον τίθεσθαι, τοῦτο δὲ τῷ ἀρχομένῳ ποιητέον. Ὥστε ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον δίκαιον λέγω, τὸ τοῦ κρείττονος ποιεῖν ξυμφέρον.

3 ἐβούλου : -λετο F^1 || **d** 6 τότε : τ. δ' F || **e** 1 ἁμαρτάνει : -νειν F || 2 ἀκριβῆ om. T || 3 ἐπιλειπούσης A^2F : -λιπούσης AT Stob. || 4 οὐκ om. Stob. || 8 νῦν δὴ A : νῦν δὲ T νῦν F || ἀποκρίνεσθαι : -ασθαι recc. (*respondisse* Ficinus) || **341 a** 3 τοῦτο : -τῳ TF^1.

XV Voyons, Thrasymaque, dis-je, tu crois que je suis de mauvaise foi ?

Très certainement, répondit-il.

Tu crois réellement que c'est pour te nuire insidieusement dans la discussion que je t'ai interrogé comme je l'ai fait ?

J'en suis sûr, dit-il ; mais tu n'y gagneras rien ; je vois
b clair dans ton jeu déloyal, et, démasqué, tu ne me battras pas de vive force dans la dispute.

Je n'essaierai pas non plus, vénérable Thrasymaque, dis-je ; mais pour éviter le retour d'un tel malentendu, définis nettement s'il faut entendre au sens large, ou au sens strict que tu viens de dire, celui qui gouverne et qui est le plus fort, et dont il sera juste, puisqu'il est le plus fort, que le plus faible serve l'intérêt.

J'entends celui qui gouverne, répondit-il, au sens le plus rigoureux ; dénigre et chicane-moi là-dessus, si tu le peux ;
c je te donne libre carrière ; mais tu n'es pas de taille.

Peux-tu croire, dis-je, que je sois assez fou pour entreprendre de tondre un lion et me jouer de Thrasymaque ?

Tu viens pourtant d'essayer, tout incapable que tu es en cela comme en tout le reste.

Réplique de Socrate.

Brisons là-dessus, dis-je, et réponds-moi : le médecin au sens précis du mot, comme tu le définissais tout à l'heure, a-t-il pour objet de gagner de l'argent ou de soigner les malades ? Ne nous parle que du médecin véritable.

De soigner les malades, dit-il.

Et le pilote ? le vrai pilote est-il chef des matelots ou matelot ?

d Il est chef des matelots.

Il n'importe aucunement, n'est-ce pas, qu'il navigue sur le vaisseau ; il ne faut pas pour cela l'appeler matelot ; ce n'est point parce qu'il navigue qu'on l'appelle pilote, mais à cause de son art et du commandement qu'il exerce sur les matelots.

portée ; car le gouvernant souffrira toujours des fautes qu'il aura commises dans un moment d'aberration. La force de la théorie de Thrasymaque était dans sa correspondance avec les faits, et c'est aux faits qu'il reviendra (343 A), quand Socrate l'aura réfuté.

XV Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε· δοκῶ σοι συκοφαντεῖν;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Οἴει γάρ με ἐξ ἐπιβουλῆς ἐν τοῖς λόγοις κακουργοῦντά σε ἐρέσθαι ὡς ἠρόμην;

Εὖ μὲν οὖν οἶδα, ἔφη. Καὶ οὐδέν γέ σοι πλέον ἔσται· οὔτε γὰρ ἄν με λάθοις κακουργῶν, οὔτε | μὴ λαθὼν b
βιάσασθαι τῷ λόγῳ δύναιο.

Οὐδέ γ' ἂν ἐπιχειρήσαιμι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ μακάριε. Ἀλλ' ἵνα μὴ αὖθις ἡμῖν τοιοῦτον ἐγγένηται, διόρισαι ποτέρως λέγεις τὸν ἄρχοντά τε καὶ τὸν κρείττονα, τὸν ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἢ τὸν ἀκριβεῖ λόγῳ, ὃ νῦν δὴ ἔλεγες, οὗ τὸ ξυμφέρον κρείττονος ὄντος δίκαιον ἔσται τῷ ἥττονι ποιεῖν.

Τὸν τῷ ἀκριβεστάτῳ, ἔφη, λόγῳ ἄρχοντα ὄντα. Πρὸς ταῦτα κακούργει καὶ συκοφάντει, εἴ τι δύνασαι· οὐδέν σου παρίεμαι· ἀλλ' οὐ μὴ | οἷός τ' ᾖς. c

Οἴει γὰρ ἄν με, εἶπον, οὕτω μανῆναι ὥστε ξυρεῖν ἐπιχειρεῖν λέοντα καὶ συκοφαντεῖν Θρασύμαχον;

Νῦν γοῦν, ἔφη, ἐπεχείρησας, οὐδὲν ὢν καὶ ταῦτα.

Ἅδην, ἦν δ' ἐγώ, τῶν τοιούτων. Ἀλλ' εἰπέ μοι· ὁ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ ἰατρός, ὃν ἄρτι ἔλεγες, πότερον χρηματιστής ἐστιν, ἢ τῶν καμνόντων θεραπευτής; καὶ λέγε τὸν τῷ ὄντι ἰατρὸν ὄντα.

Τῶν καμνόντων, ἔφη, θεραπευτής.

Τί δὲ κυβερνήτης; ὁ ὀρθῶς κυβερνήτης ναυτῶν ἄρχων ἐστίν, ἢ ναύτης;

Ναυτῶν | ἄρχων. d

Οὐδέν, οἶμαι, τοῦτο ὑπολογιστέον, ὅτι πλεῖ ἐν τῇ νηί, | οὐδ' ἐστὶν κλητέος ναύτης· οὐ γὰρ κατὰ τὸ πλεῖν κυβερνήτης καλεῖται, ἀλλὰ κατὰ τὴν τέχνην καὶ τὴν τῶν ναυτῶν ἀρχήν.

b 4 ἐγγένηται : γένηται F || 6 ὃ om. A intra u. add. A² ὃν Benedictus || 7 ὄντος : -τως F¹ || c 4 γοῦν : οὖν F || 10 ὀρθῶς : -θὸς F.

C'est juste, dit-il.

Chacun des deux n'a-t-il pas un intérêt qui lui est propre ?

Assurément.

Et l'art lui-même, continuai-je, n'a-t-il pas pour but de rechercher et de procurer à chacun cet intérêt ?

C'est là son but, dit-il.

Et chacun des arts a-t-il quelque autre intérêt que d'être aussi parfait que possible ?

Quel est le sens de ta question ?

e Voici, dis-je. Si tu me demandais s'il suffit au corps d'être corps ou s'il a besoin d'autre chose, je te répondrais : Assurément il a besoin d'autre chose, et c'est pour cela qu'on a inventé aussi l'art médical en usage à présent, parce que le corps est défectueux et ne peut se contenter de ce qu'il est ; c'est pour lui procurer ce qui lui est utile que s'est organisé l'art[1]. Ce que je dis te semble-t-il juste, ou non ?

342 a Juste, répondit-il.

Mais quoi ! l'art médical même est-il défectueux, et en général un art a-t-il parfois besoin de quelque faculté, comme les yeux ont besoin de la vue et les oreilles de l'ouïe, ce qui fait qu'outre ces organes nous avons besoin d'un art propre à examiner et à procurer ce qui est utile pour voir et pour entendre. Y a-t-il aussi dans l'art lui-même quelque défectuosité, et chaque art a-t-il besoin d'un autre art chargé de rechercher ce qui lui est utile, et celui-ci à son tour d'un au-
b tre, et ainsi de suite à l'infini ? ou bien se chargera-t-il lui-même d'examiner ce qui lui est utile ? ou bien n'a-t-il besoin ni de lui-même ni d'un autre art pour chercher le remède à son imperfection, vu qu'aucun art ne comporte ni imperfection ni erreur d'aucune sorte, qu'un art ne doit chercher que l'intérêt du sujet auquel il s'applique, tandis que lui-même,

1. Dans son édition de la *République*, vol. I, p. 35, Adam fait remarquer le peu de cohérence qu'il y a dans le raisonnement. « Chaque art », dit Socrate, « a un intérêt : c'est d'être aussi parfait que possible, et il n'en a pas d'autre, » ce qu'il explique en disant qu'aucun art n'a besoin d'autre chose, puisqu'en tant qu'art il est déjà parfait. Mais les mots de la phrase : « Chaque art a-t-il d'autre intérêt que d'être aussi parfait que possible ? » peuvent-ils s'accommoder à cette explication ? Pour cela il faudrait leur faire dire ceci :

Ἀληθῆ, ἔφη.

Οὐκοῦν ἑκάστῳ τούτων ἔστιν τι ξυμφέρον;

Πάνυ γε.

Οὐ καὶ ἡ τέχνη, ἣν δ' ἐγώ, ἐπὶ τούτῳ πέφυκεν, ἐπὶ τῷ τὸ ξυμφέρον ἑκάστῳ ζητεῖν τε καὶ ἐκπορίζειν;

Ἐπὶ τούτῳ, ἔφη.

Ἆρ' οὖν καὶ ἑκάστῃ τῶν τεχνῶν ἔστιν τι ξυμφέρον ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι;

| Πῶς τοῦτο ἐρωτᾷς; e

Ὥσπερ, ἔφην ἐγώ, εἴ με ἔροιο εἰ ἐξαρκεῖ σώματι εἶναι σώματι, ἢ προσδεῖταί τινος, εἴποιμ' ἂν ὅτι « Παντάπασι μὲν οὖν προσδεῖται· διὰ ταῦτα καὶ ἡ τέχνη ἐστὶν ἡ ἰατρικὴ νῦν ηὑρημένη, ὅτι σῶμά ἐστιν πονηρὸν καὶ οὐκ ἐξαρκεῖ αὐτῷ τοιούτῳ εἶναι. Τούτῳ οὖν ὅπως ἐκπορίζῃ τὰ ξυμφέροντα, ἐπὶ τούτῳ παρεσκευάσθη ἡ τέχνη. » Ἦ ὀρθῶς σοι δοκῶ, ἔφην, ἂν εἰπεῖν οὕτω λέγων, ἢ οὔ;

Ὀρθῶς, || ἔφη. 342 a

Τί δὲ δή; αὐτὴ ἡ ἰατρική ἐστιν πονηρά, ἢ ἄλλη τις τέχνη ἔσθ' ὅ τι προσδεῖταί τινος ἀρετῆς, ὥσπερ ὀφθαλμοὶ ὄψεως καὶ ὦτα ἀκοῆς, καὶ διὰ ταῦτα ἐπ' αὐτοῖς δεῖ τινος τέχνης τῆς τὸ ξυμφέρον εἰς ταῦτα σκεψομένης τε καὶ ἐκποριούσης; ἆρα καὶ ἐν αὐτῇ τῇ τέχνῃ ἔνι τις πονηρία, καὶ δεῖ ἑκάστῃ τέχνῃ ἄλλης τέχνης, ἥτις αὐτῇ τὸ ξυμφέρον σκέψεται, καὶ τῇ σκοπουμένῃ ἑτέρας αὖ τοιαύτης, καὶ τοῦτ' ἔστιν ἀπέραντον; ἢ αὐτὴ αὑτῇ τὸ ξυμφέρον | σκέψεται; ἢ οὔτε αὑτῆς οὔτε ἄλλης προσδεῖται ἐπὶ τὴν b αὑτῆς πονηρίαν τὸ ξυμφέρον σκοπεῖν· οὔτε γὰρ πονηρία οὔτε ἁμαρτία οὐδεμία οὐδεμιᾷ τέχνῃ πάρεστιν, οὐδὲ προσήκει τέχνῃ ἄλλῳ τὸ ξυμφέρον ζητεῖν ἢ ἐκείνῳ οὗ

d 8 πάνυ γε ... 12 ξυμφέρον om. F || 13 ἄλλο ἢ ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι : ἄλλο οὗ προσδεῖται, ἢ ἐξαρκεῖ ἑκάστη αὐτὴ αὑτῇ ὥστε ὅτι μάλιστα τελέαν εἶναι Mon. || e 2 ἔροιο : ἔροις A¹ || 4 ἡ ἰατρικὴ A : ἰατρικὴ TF || 7 ἐπὶ τούτῳ : ἐπὶ τοῦτο F¹ || 342 a 2 αὐτὴ : τὴ in ras. A || 5 ταῦτα AT : αὐτὰ ταῦτα F || 6 ἐκποριούσης Mon. : -ριζούσης codd. || 7 δεῖ TF : δεῖ ἀεὶ A || αὐτῇ : αὕτη T || b 4 ἐκείνῳ : κείνῳ F.

s'il est un art véritable, est incorruptible et pur, aussi longtemps qu'un art, au sens strict du mot, reste intégralement ce qu'il est. Examine de la manière rigoureuse dont tu parlais lequel de ces deux sentiments est le plus vrai.

Il me semble que c'est le dernier, dit-il.

c Ainsi donc, repris-je, la médecine ne regarde pas l'intérêt de la médecine, mais celui du corps ?

Sans contredit, répondit-il.

Ni l'art vétérinaire l'intérêt de l'art vétérinaire, mais celui des chevaux, et en général aucun art n'a en vue son intérêt, puisqu'il n'a besoin de rien, mais celui du sujet auquel il s'applique.

Il semble, dit-il, qu'il en est ainsi.

Mais, Thrasymaque, les arts gouvernent et dominent le sujet sur lequel il s'exercent ?

Il eut bien de la peine à m'accorder ce point.

Ainsi donc aucune science ne propose et n'ordonne ce qui est avantageux au plus fort, mais ce qui est avantageux à d l'inférieur et au subordonné ?

Il finit aussi par en convenir, mais non sans avoir essayé d'ergoter.

Quand il se fut rendu : « N'est-il pas vrai aussi, demandai-je, qu'aucun médecin, en tant que médecin, n'a en vue et ne prescrit ce qui est utile au médecin, mais ce qui est utile au malade ? car nous avons reconnu que le médecin, au sens rigoureux, gouverne le corps et n'est pas un mercenaire ; n'est-il pas vrai ?

Il en convint.

Et que le pilote, au sens rigoureux, est chef des matelots, e mais n'est pas matelot ?

Nous l'avons reconnu.

Un tel pilote et un tel chef n'aura donc pas en vue et ne prescrira pas ce qui est utile au pilote, mais ce qui est utile au matelot et à celui qu'il commande ?

Il en convint avec peine.

Par conséquent, Thrasymaque, repris-je, quelle que soit

« Aucun art n'a d'intérêt qui lui soit propre, à moins que le fait qu'il est parfait ne soit appelé son intérêt. » Quelques manuscrits (Mon. et Flor. *U*) ont en effet corrigé ou complété le texte en ce sens. Cf. l'apparat.

τέχνη ἐστίν, αὐτὴ δὲ ἀβλαβὴς καὶ ἀκέραιός ἐστιν ὀρθὴ οὖσα, ἕωσπερ ἂν ᾖ ἑκάστη ἀκριβὴς ὅλη ἥπερ ἐστίν; καὶ σκόπει ἐκείνῳ τῷ ἀκριβεῖ λόγῳ· οὕτως ἢ ἄλλως ἔχει;

Οὕτως, ἔφη, φαίνεται.

Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἰατρικὴ ἰατρικῇ | τὸ ξυμφέρον σκοπεῖ, c
ἀλλὰ σώματι.

Ναί, ἔφη.

Οὐδὲ ἱππικὴ ἱππικῇ, ἀλλ' ἵπποις· οὐδὲ ἄλλη τέχνη οὐδεμία ἑαυτῇ, οὐδὲ γὰρ προσδεῖται, ἀλλ' ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν.

Φαίνεται, ἔφη, οὕτως.

Ἀλλὰ μήν, ὦ Θρασύμαχε, ἄρχουσί γε αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκείνου οὗπέρ εἰσιν τέχναι.

Συνεχώρησεν ἐνταῦθα καὶ μάλα μόγις.

Οὐκ ἄρα ἐπιστήμη γε οὐδεμία τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τοῦ ἥττονός | τε καὶ d
ἀρχομένου ὑπὸ ἑαυτῆς.

Ξυνωμολόγησε μὲν καὶ ταῦτα τελευτῶν, ἐπεχείρει δὲ περὶ αὐτὰ μάχεσθαι· ἐπειδὴ δὲ ὡμολόγησεν· Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, οὐδὲ ἰατρὸς οὐδείς, καθ' ὅσον ἰατρός, τὸ τῷ ἰατρῷ ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ' ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ κάμνοντι; ὡμολόγηται γὰρ ὁ ἀκριβὴς ἰατρὸς σωμάτων εἶναι ἄρχων, ἀλλ' οὐ χρηματιστής. Ἦ οὐχ ὡμολόγηται;

Ξυνέφη.

Οὐκοῦν καὶ ὁ κυβερνήτης ὁ ἀκριβὴς ναυτῶν εἶναι ἄρχων, ἀλλ' | οὐ ναύτης; e

Ὡμολόγηται.

Οὐκ ἄρα ὅ γε τοιοῦτος κυβερνήτης τε καὶ ἄρχων τὸ τῷ κυβερνήτῃ ξυμφέρον σκέψεταί τε καὶ προστάξει, ἀλλὰ τὸ τῷ ναύτῃ τε καὶ ἀρχομένῳ.

Ξυνέφησε μόγις.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς ἐν

5 αὐτὴ W : αὕτη codd. || δὲ erasit A^2 || d 4 οὖν : οὖν δὴ F.

l'autorité qu'il exerce, aucun chef, en tant que chef, ne se propose et n'ordonne ce qui est utile à lui-même, mais ce qui est utile à celui qu'il commande et pour qui il exerce son art, et c'est en vue de cet homme et de ce qui lui est avantageux et convenable qu'il dit tout ce qu'il dit et fait tout ce qu'il fait.

343 a XVI La discussion en était là, et il était devenu évident à tous les assistants qu'elle avait abouti à une définition du juste exactement contraire, quand Thrasymaque, au lieu de répondre, s'écria : Dis-moi, Socrate, as-tu une nourrice ?

Quoi ? répliquai-je, ne vaudrait-il pas mieux répondre que de faire de pareilles questions ?

C'est que, dit-il, elle te laisse ainsi morveux, au lieu de te moucher. Tu en as besoin ; car elle ne t'a seulement pas appris ce que c'est que des moutons et un berger.

Comment cela ? dis-je.

Nouvelle réponse de Thrasymaque : le plus fort n'a en vue que son intérêt.

b C'est que tu t'imagines que les bergers et les bouviers ont en vue le bien de leurs moutons ou de leurs bœufs, et qu'ils les engraissent et les soignent dans une autre vue que l'intérêt de leurs maîtres et le leur propre[1]. De même tu t'imagines que ceux qui gouvernent dans les Etats, j'entends ceux qui gouvernent véritablement, ont à l'égard de leurs subordonnés d'autres sentiments que ceux qu'on peut avoir pour des moutons, et que nuit et jour ils sont occupés d'autre chose que des
c moyens de tirer d'eux un profit personnel. Tu es si avancé dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice que tu ignores que la justice et le juste est un bien réellement étranger, puisqu'elle est l'avantage de celui qui est le plus fort et qui commande, que ce qui est propre

1. Thrasymaque reprend ici son premier point de vue, celui de l'expérience. L'exemple du berger et de ses ouailles, dont il se sert pour démontrer qu'un gouvernant n'a en vue que son intérêt, et non celui de ses sujets, avait été employé par Socrate lui-même pour démontrer le contraire. « Ayant rencontré un jour un homme qui venait d'être élu stratège, il lui demanda : « Pourquoi penses-tu qu'Homère appelle Agamemnon pasteur de peuples ? N'est-ce pas

οὐδεμιᾷ ἀρχῇ, καθ᾽ ὅσον ἄρχων ἐστίν, τὸ αὐτῷ ξυμφέρον σκοπεῖ οὐδ᾽ ἐπιτάττει, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς δημιουργῇ, καὶ πρὸς ἐκεῖνο βλέπων καὶ τὸ ἐκείνῳ ξυμφέρον καὶ πρέπον, καὶ λέγει ἃ λέγει καὶ ποιεῖ ἃ ποιεῖ ἅπαντα.

XVI || Ἐπειδὴ οὖν ἐνταῦθα ἦμεν τοῦ λόγου καὶ πᾶσι 343 a
καταφανὲς ἦν ὅτι ὁ τοῦ δικαίου λόγος εἰς τοὐναντίον περιειστήκει, ὁ Θρασύμαχος ἀντὶ τοῦ ἀποκρίνεσθαι· Εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τίτθη σοι ἔστιν;

Τί δέ; ἦν δ᾽ ἐγώ· οὐκ ἀποκρίνεσθαι χρὴν μᾶλλον ἢ τοιαῦτα ἐρωτᾶν;

Ὅτι τοί σε, ἔφη, κορυζῶντα περιορᾷ καὶ οὐκ ἀπομύττει δεόμενον, ὅς γε αὐτῇ οὐδὲ πρόβατα οὐδὲ ποιμένα γιγνώσκεις.

Ὅτι δὴ τί μάλιστα; ἦν δ᾽ ἐγώ.

Ὅτι οἴει τοὺς ποιμένας | ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προ- b
βάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὑτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἳ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἡγεῖ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἄν τις πρὸς πρόβατα διατεθείη, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται. Καὶ οὕτω πόρρω εἶ | περί τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου c
τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἡ δὲ ἀδικία τοὐναντίον, καὶ ἄρχει τῶν

e 10 ἐκεῖνο : -νον W || 343 a 4 τίτθη A : τήθη TF || 6 τοιαῦτα : τὰ τ. F || 8 αὐτῇ : -τῆς F² || b 4 καὶ τὸ : καὶ οὐ τὸ F² || 5 ἄλλως : κἄλλως F¹ οὖν ἄλλως F² || 6 πρὸς om. T add. s. u. || 8 ἡμέρας : δι᾽ ἡ. F || ὠφελήσονται : -ληθήσονται T || c 2 δικαιοσύνη : δ. τε F².

à celui qui obéit et qui sert, c'est le dommage ; que l'injustice est le contraire, qu'elle commande à ceux qui sont véritablement naïfs et justes, que les sujets travaillent à l'intérêt du plus fort et en le servant font son bonheur, mais le leur,
d non pas. Pour t'en rendre compte, naïf Socrate, tu n'as qu'à remarquer que l'homme juste a partout le dessous vis-à-vis de l'injuste. D'abord dans les conventions où ils s'associent l'un à l'autre, jamais tu ne trouveras, à la dissolution de la société, que le juste a gagné au marché ; tu trouveras au contraire qu'il y a perdu ; ensuite dans les affaires publiques, s'il faut payer des contributions, le juste, à égalité de biens, contribue davantage, l'autre moins ; s'agit-il de
e recevoir, l'un ne remporte rien, l'autre remporte beaucoup. Que l'un et l'autre exercent quelque charge, le juste est sûr, s'il n'a pas d'autre dommage à subir, de laisser tout au moins péricliter ses affaires domestiques, parce qu'il ne peut s'en occuper, et de ne rien gagner sur le public, parce qu'il est juste. En outre il se fait des ennemis de ses parents et connaissances en refusant de les servir au détriment de la
344 a justice. C'est tout le contraire pour l'homme injuste, j'entends celui qui, comme je le disais tout à l'heure, est capable de s'arroger de grands avantages sur les autres. Voilà l'homme qu'il faut considérer, si tu veux discerner combien dans le particulier l'injustice est plus avantageuse que la justice. Mais le moyen le plus facile de t'en rendre compte, c'est de pousser jusqu'à l'injustice la plus achevée, celle qui met l'homme injuste au comble du bonheur, et au comble du malheur celui qui est la victime de l'injustice et qui ne saurait consentir à la pratiquer, je parle de la tyrannie qui ne s'empare pas en détail du bien d'autrui, mais qui l'envahit d'un seul coup par la fraude et la violence, sans distinction de ce qui est sacré ou profane, public ou privé. Qu'un
b homme se laisse prendre à commettre une quelconque de ces injustices, on le punit et on l'accable des plus sanglants opprobres ; on l'appelle sacrilège, trafiquant d'hommes, perceur de murailles, spoliateur, voleur, selon l'injustice particulière qu'il a commise. Au contraire, quand un homme, non

parce que, comme le berger doit s'occuper du salut et de la nourriture de ses moutons, un général doit aussi s'occuper du salut et de la nourriture de ses soldats ? » Xénophon, *Mémor.*, III, 2, 1.

ὡς ἀληθῶς εὐηθικῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι
ποιοῦσιν τὸ ἐκείνου ξυμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ
εὐδαίμονα ἐκεῖνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς
δὲ | οὐδ' ὁπωστιοῦν. Σκοπεῖσθαι δέ, ὦ εὐηθέστατε d
Σώκρατες, οὕτωσὶ χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου παν-
ταχοῦ ἔλαττον ἔχει· πρῶτον μὲν ἐν τοῖς πρὸς ἀλλήλους
ξυμβολαίοις, ὅπου ἂν ὁ τοιοῦτος τῷ τοιούτῳ κοινωνήσῃ,
οὐδαμοῦ ἂν εὕροις ἐν τῇ διαλύσει τῆς κοινωνίας πλέον
ἔχοντα τὸν δίκαιον τοῦ ἀδίκου, ἀλλ' ἔλαττον· ἔπειτα ἐν
τοῖς πρὸς τὴν πόλιν, ὅταν τέ τινες εἰσφοραὶ ὦσιν, ὁ μὲν
δίκαιος ἀπὸ τῶν ἴσων πλέον εἰσφέρει, ὁ δ' ἔλαττον, ὅταν
τε λήψεις, | ὁ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ πολλὰ κερδαίνει. Καὶ γὰρ e
ὅταν ἀρχήν τινα ἄρχῃ ἑκάτερος, τῷ μὲν δικαίῳ ὑπάρχει,
καὶ εἰ μηδεμία ἄλλη ζημία, τά γε οἰκεῖα δι' ἀμέλειαν
μοχθηροτέρως ἔχειν, ἐκ δὲ τοῦ δημοσίου μηδὲν ὠφελεῖσθαι
διὰ τὸ δίκαιον εἶναι, πρὸς δὲ τούτοις ἀπεχθέσθαι τοῖς τε
οἰκείοις καὶ τοῖς γνωρίμοις, ὅταν μηδὲν ἐθέλῃ αὐτοῖς
ὑπηρετεῖν παρὰ τὸ δίκαιον· τῷ δὲ ἀδίκῳ πάντα τούτων
τἀναντία ὑπάρχει. Λέγω γὰρ ὅνπερ νῦν δὴ ἔλεγον, τὸν
μεγά||λα δυνάμενον πλεονεκτεῖν· τοῦτον οὖν σκόπει, εἴπερ 344 a
βούλει κρίνειν ὅσῳ μᾶλλον ξυμφέρει ἰδίᾳ αὐτῷ ἄδικον εἶναι
ἢ τὸ δίκαιον. Πάντων δὲ ῥᾷστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν
τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἣ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμο-
νέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν
ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. Ἔστιν δὲ τοῦτο τυραννίς, ἣ οὐ
κατὰ σμικρὸν τἀλλότρια καὶ λάθρᾳ καὶ βίᾳ ἀφαιρεῖται, καὶ
ἱερὰ καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήδδην· | ὧν b
ἐφ' ἑκάστῳ μέρει ὅταν τις ἀδικήσας μὴ λάθῃ, ζημιοῦται τε
καὶ ὀνείδη ἔχει τὰ μέγιστα· καὶ γὰρ ἱεροσυλοι καὶ ἀνδρα-
ποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ
κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιούτων κακουργημάτων

d 7 τε om. T || **e** 5 ἀπεχθέσθαι edd. : ἀπέχθεσθαι AT ἀπέχεσθαι F || 8 ὅνπερ : ὅπερ recc, (*quod* Ficinus) || νῦν δὴ : δὴ νῦν T¹ || **344 a** 2 ὅσῳ : ὅσον F || ἄδικον ... ἢ τὸ δίκαιον : τῶν ἀδίκων ... ἢ τῶν δικαίων F.

content de prendre leurs biens aux citoyens, les a réduits eux-mêmes en servitude, au lieu de ces noms ignominieux, il est appelé heureux et fortuné non seulement par ses conci-
c toyens, mais encore par tous ceux qui viennent à savoir l'injustice intégrale qu'il a commise[1] ; car si on blâme l'injustice, ce n'est pas qu'on craigne de la pratiquer, c'est qu'on craint de la subir. Conclus, Socrate, que l'injustice, poussée à un degré suffisant, est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus royale que la justice, et, comme je le disais en commençant, que la justice est l'intérêt du plus fort, et que l'injustice se vaut à elle-même avantage et profit.

d XVII Ayant ainsi parlé, Thrasymaque pensait à se retirer, après avoir, comme un baigneur, versé sur nos oreilles la masse énorme de son discours. Mais la compagnie s'opposa à son départ et le força de rester pour rendre compte de ce qu'il venait d'avancer. De mon côté, je l'en priai instamment et je lui dis : « O divin Thrasymaque, c'est après nous avoir lancé un pareil discours que tu songes à nous quitter, sans avoir démontré suffisamment ou sans avoir appris si la chose
e est comme tu dis ou non ! Crois-tu donc n'avoir entrepris de définir qu'une chose de peu d'importance, et non la règle de conduite que chacun doit suivre pour tirer de la vie le meilleur parti ?

Est-ce donc, dit Thrasymaque, que j'en juge autrement ?

Tu en as l'air, répondis-je ; ou alors c'est que tu ne te soucies pas de nous et qu'il t'importe peu que nous vivions heureux ou non, faute de connaître ce que tu prétends savoir. Daigne plutôt, excellent homme, nous en instruire
345 a nous aussi ; je t'assure que tu ne feras pas un mauvais placement en obligeant la nombreuse compagnie que nous sommes. Pour moi, je te le déclare, je ne suis pas persuadé et je ne crois pas que l'injustice soit plus profitable que la

1. Dans le *Gorgias*, 470 D, Polos soutient que le roi de Macédoine Archélaos, qui, pour arriver au trône, avait commis tous les crimes, est heureux, et Socrate lui répond (472 A) : « En fait, sur l'exemple allégué par toi, tous les Athéniens, ou peu s'en faut, diront comme comme toi. » Euripide aussi fait souvent l'éloge des tyrans, par exemple *Troad.* 1169, *Phœn.* 524, *Fr.* 252.

καλοῦνται· ἐπειδὰν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρή-
μασιν καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσηται, ἀντὶ
τούτων τῶν αἰσχρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι
κέκληνται, οὐ μόνον ὑπὸ τῶν πολιτῶν, | ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν c
ἄλλων ὅσοι ἂν πύθωνται αὐτὸν τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα·
οὐ γὰρ τὸ ποιεῖν τὰ ἄδικα, ἀλλὰ τὸ πάσχειν φοβούμενοι
ὀνειδίζουσιν οἱ ὀνειδίζοντες τὴν ἀδικίαν. Οὕτως, ὦ
Σώκρατες, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσπο-
τικώτερον ἀδικία δικαιοσύνης ἐστὶν ἱκανῶς γιγνομένη, καὶ
ὅπερ ἐξ ἀρχῆς ἔλεγον, τὸ μὲν τοῦ κρείττονος ξυμφέρον τὸ
δίκαιον τυγχάνει ὂν, τὸ δ' ἄδικον ἑαυτῷ λυσιτελοῦν τε καὶ
ξυμφέρον.

XVII Ταῦτα εἰπὼν ὁ | Θρασύμαχος ἐν νῷ εἶχεν d
ἀπιέναι, ὥσπερ βαλανεὺς ἡμῶν καταντλήσας κατὰ τῶν
ὤτων ἄθρόον καὶ πολὺν τὸν λόγον· οὐ μὴν εἴασάν γε αὐτὸν
οἱ παρόντες, ἀλλ' ἠνάγκασαν ὑπομεῖναί τε καὶ παρασχεῖν
τῶν εἰρημένων λόγον. Καὶ δὴ ἔγωγε καὶ αὐτὸς πάνυ ἐδεόμην
τε καὶ εἶπον· Ὦ δαιμόνιε Θρασύμαχε, οἷον ἐμβαλὼν λόγον
ἐν νῷ ἔχεις ἀπιέναι πρὶν διδάξαι ἱκανῶς ἢ μαθεῖν εἴτε
οὕτως εἴτε ἄλλως ἔχει; ἢ σμικρὸν οἶει ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα |
διορίζεσθαι, ἀλλ' οὐ βίου διαγωγήν, ᾗ ἂν διαγόμενος ἕκαστος e
ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῴη;

Ἐγὼ γὰρ οἶμαι, ἔφη ὁ Θρασύμαχος, τουτὶ ἄλλως ἔχειν;

Ἔοικας, ἦν δ' ἐγώ, ἤτοι ἡμῶν γε οὐδὲν κήδεσθαι, οὐδέ τι
φροντίζειν εἴτε χεῖρον εἴτε βέλτιον βιωσόμεθα ἀγνοοῦντες
ὃ σὺ φῂς εἰδέναι. Ἀλλ', ὠγαθέ, προθυμοῦ καὶ ἡμῖν ἐνδεί-
ξασθαι· οὗτοι καὶ||κῶς σοι κείσεται ὅ τι ἂν ἡμᾶς τοσούσδε 345 a
ὄντας εὐεργετήσῃς. Ἐγὼ γὰρ δή σοι λέγω τό γ' ἐμόν, ὅτι
οὐ πείθομαι οὐδ' οἶμαι ἀδικίαν δικαιοσύνης κερδαλεώτερον

c 1 καὶ ὑπὸ : καὶ F || 2 πύθωνται : πείθ. F || ἠδικηκότα : πεποιη-
κότα F || 5 καὶ ἰσχυρότερον : ἰσχ. T || d 5 τῶν εἰρημένων : τὸν ... -νον
F || e 1 ἀλλ' οὐ : ὅλου F || 2 ζῴη : ζῶν A¹ || 3 ἄλλως : μὴ ἄλλως F²
|| 4 γε om. T add. s. u.

justice, quand même on laisserait libre cours à l'injustice, sans mettre obstacle à ses agissements. Admettons, mon brave, qu'un homme soit injuste et qu'il ait tout pouvoir de pratiquer l'injustice, soit en secret, soit à force ouverte, je ne croirai pas pour cela qu'il en retire plus de profit que de
b la justice ; et sans doute il y en a plus d'un ici qui pense comme moi, et je ne suis pas seul de mon avis. Persuade-nous donc, ô grand homme, par des arguments décisifs que nous raisonnons mal en plaçant la justice au-dessus de l'injustice.

Le moyen de te persuader ? dit-il. Si ce que je viens de dire ne t'a pas convaincu, que puis-je faire encore ? Faut-il que je fasse entrer de force mes raisons dans ton esprit ?

Non, par Zeus, répliquai-je, n'en fais rien ; mais tout d'abord tiens-toi aux choses que tu auras dites, ou, si tu y
c fais quelque changement, fais-le ouvertement, et sans nous surprendre. Or à présent, Thrasymaque, pour revenir à ce que nous avons dit, tu vois qu'après avoir donné d'abord la définition du véritable médecin, tu ne t'es plus cru obligé ensuite de t'en tenir rigoureusement à celle du véritable berger[1]. Tu crois au contraire qu'il paît ses moutons, en tant que berger, non point en vue du bien de son troupeau, mais comme un gastronome, pour en faire bonne chère dans un
d festin, ou comme un homme d'affaires, pour les vendre, et pas du tout comme un berger. Or l'art du berger n'a pas, n'est-ce pas ? d'autre but que de procurer le plus grand bien de l'objet auquel il s'applique ; car pour les qualités intrinsèques qui constituent sa perfection, il est, je pense, entièrement pourvu, tant qu'il ne perd rien de son essence d'art pastoral. Par la même raison je croyais tout à l'heure qu'il nous fallait convenir que tout gouvernement, en tant que
e gouvernement, se propose uniquement le bien du sujet dont il a la charge, que le sujet soit un Etat ou un simple particulier. Mais toi, penses-tu que ceux qui gouvernent les Etats,

1. Dans la discussion qui suit, Socrate reprend sa propre théorie, avec une addition nécessitée par l'exemple du berger allégué par Thrasymaque. Le berger n'est pas berger, quand il engraisse ses moutons pour en tirer profit ; le gouvernant non plus n'est pas gou-

εἶναι, οὐδ᾽ ἐὰν ἐᾷ τις αὐτὴν καὶ μὴ διακωλύῃ πράττειν ἃ βούλεται. Ἀλλ᾽, ὠγαθέ, ἔστω μὲν ἄδικος, δυνάσθω δὲ ἀδικεῖν ἢ τῷ λανθάνειν ἢ τῷ διαμάχεσθαι, ὅμως ἐμέ γε οὐ πείθει ὡς ἔστι τῆς δικαιοσύνης κερδαλεώτερον. Ταῦτ᾽ οὖν καὶ | ἕτερος ἴσως τις ἡμῶν πέπονθεν, οὐ μόνος ἐγώ· b
πεῖσον οὖν, ὦ μακάριε, ἱκανῶς ἡμᾶς ὅτι οὐκ ὀρθῶς βουλευόμεθα δικαιοσύνην ἀδικίας περὶ πλείονος ποιούμενοι.

Καὶ πῶς, ἔφη, σὲ πείσω; εἰ γὰρ οἷς νῦν δὴ ἔλεγον μὴ πέπεισαι, τί σοι ἔτι ποιήσω; ἢ εἰς τὴν ψυχὴν φέρων ἐνθῶ τὸν λόγον;

Μὰ Δί᾽, ἦν δ᾽ ἐγώ, μὴ σύ γε· ἀλλὰ πρῶτον μέν, ἃ ἂν εἴπῃς, ἔμμενε τούτοις, ἢ ἐὰν μετατιθῇ, φανερῶς μετατίθεσο καὶ ἡμᾶς μὴ ἐξαπάτα. Νῦν δὲ ὁρᾷς, ὦ | Θρασύμαχε, c
(ἔτι γὰρ τὰ ἔμπροσθεν ἐπισκεψώμεθα) ὅτι τὸν ὡς ἀληθῶς ἰατρὸν τὸ πρῶτον δριζόμενος τὸν ὡς ἀληθῶς ποιμένα οὐκέτι ᾧ δεῖν ὕστερον ἀκριβῶς φυλάξαι, ἀλλὰ ποιμαίνειν οἴει αὐτὸν τὰ πρόβατα, καθ᾽ ὅσον ποιμήν ἐστιν, οὐ πρὸς τὸ τῶν προβάτων βέλτιστον βλέποντα, ἀλλ᾽, ὥσπερ δαιτυμόνα τινὰ καὶ μέλλοντα ἑστιάσεσθαι, πρὸς τὴν εὐωχίαν, ἢ αὖ πρὸς τὸ ἀποδόσθαι, ὥσπερ χρηματιστήν, | ἀλλ᾽ οὐ ποιμένα. d
Τῇ δὲ ποιμενικῇ οὐ δήπου ἄλλου του μέλει ἢ ἐφ᾽ ᾧ τέτακται, ὅπως τούτῳ τὸ βέλτιστον ἐκποριεῖ, ἐπεὶ τά γε αὐτῆς ὥστ᾽ εἶναι βελτίστη ἱκανῶς δήπου ἐκπεπόρισται, ἕως γ᾽ ἂν μηδὲν ἐνδέῃ τοῦ ποιμενικὴ εἶναι. Οὕτω δὲ ᾤμην ἔγωγε νῦν δὴ ἀναγκαῖον εἶναι ἡμῖν ὁμολογεῖν πᾶσαν ἀρχήν, καθ᾽ ὅσον ἀρχή, μηδενὶ ἄλλῳ τὸ βέλτιστον σκοπεῖσθαι ἢ ἐκείνῳ, τῷ ἀρχομένῳ τε καὶ θεραπευομένῳ, | ἔν τε πολι- e
τικῇ καὶ ἰδιωτικῇ ἀρχῇ. Σὺ δὲ τοὺς ἄρχοντας ἐν ταῖς

345 a 7 πείθει : -θεις Vindob. D et Ficinus (*suades*) || b 8 εἴπῃς : -ποις F || c 4 ποιμαίνειν T et in m. γρ. A : πιαίνειν A Eus. παχύνειν F^2 παχύνει F^1 (s. u. πιαίνει) || 7 ἑστιάσεσθαι : -σασθαι Eus. || d 2 δήπου : η in ras. A || μέλει A^2F : μέλλει pr. AT || 3 τούτῳ : το F || ἐκποριεῖ : -ίῃ F^2 || 4 βελτίστη AT Eus. : -την F || 5 δὲ : δὴ F Eus. || 6 ἔγωγε AT Eus. : ἐγὼ F || 7 ἀρχή : -χει F^2 || e 1 τε om. Eus. || 2 ἀρχῇ : -χει F^2.

je dis ceux qui gouvernent véritablement, t'imagines-tu qu'ils le fassent volontairement ?

Non, par Zeus ! je ne l'imagine pas : j'en suis sûr.

XVIII Mais les autres charges publiques, Thrasymaque, repris-je, n'as-tu pas remarqué que personne ne consent à les exercer pour le plaisir, mais que l'on exige un salaire, parce qu'on ne pense pas servir son intérêt personnel, mais
346 a celui des administrés ? En veux-tu la preuve ? réponds seulement à ma question. Ne dit-on pas toujours que chacun des arts se distingue des autres en ce qu'il a une fonction différente ? Réponds-moi, grand homme, sans déguiser ta pensée, afin que nous avancions un peu la discussion.

Ils se distinguent en effet, dit-il, par leur fonction.

Chaque art ne nous procure-t-il pas une sorte d'avantage particulier et non commun à tous, la médecine, la santé ; le pilotage, la sécurité de la navigation, et ainsi des autres arts ?

Si.

De même l'art du mercenaire ne procure-t-il pas un
b salaire ? c'est là en effet sa fonction propre. Confonds-tu ensemble la médecine et le pilotage, et, si tu veux définir les termes avec rigueur, comme tu l'as proposé, est-ce une raison, s'il arrive qu'un pilote acquière de la santé en gouvernant un vaisseau, parce qu'il lui est salutaire d'aller sur mer, est-ce une raison pour appeler son art médecine ?

Non certes, dit-il.

Ni pour appeler médecine l'art du mercenaire, s'il acquiert de la santé en faisant son métier de mercenaire ?

Non, certes.

Et la médecine, la confrondras-tu avec l'art du mercenaire, parce que le médecin en guérissant gagne un salaire ?

vernant, quand il s'enrichit aux dépens de ses sujets. Ils sont en ce cas tous les deux, berger et gouvernant, des mercenaires ; ils pratiquent alors un art distinct de l'art pastoral et de l'art de gouverner, quoique habituellement lié avec eux. Ceux qui gouvernent véritablement ne le font pas volontairement : ils ne le font que pour un salaire, et ce salaire est ou de l'argent ou des honneurs ou l'avantage d'éviter, en gourvernant soi-même, le gouvernement des méchants ou des médiocres.

πόλεσιν, τοὺς ἀληθῶς ἄρχοντας, ἑκόντας οἴει ἄρχειν;

Μὰ Δί' οὔκ, ἔφη, ἀλλ' εὖ οἶδα.

XVIII Τί δέ, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε; τὰς ἄλλας ἀρχὰς οὐκ ἐννοεῖς ὅτι οὐδεὶς ἐθέλει ἄρχειν ἑκών, ἀλλὰ μισθὸν αἰτοῦσιν, ὡς οὐχὶ αὐτοῖσιν ὠφελίαν ἐσομένην ἐκ τοῦ ἄρχειν, ἀλλὰ τοῖς ἀρχο||μένοις; ἐπεὶ τοσόνδε εἰπέ· οὐχὶ 346 a
ἑκάστην μέντοι φαμὲν ἑκάστοτε τῶν τεχνῶν τούτῳ ἑτέραν εἶναι, τῷ ἑτέραν τὴν δύναμιν ἔχειν; Καί, ὦ μακάριε, μὴ παρὰ δόξαν ἀποκρίνου, ἵνα τι καὶ περαίνωμεν.

Ἀλλὰ τούτῳ, ἔφη, ἑτέρα.

Οὐκοῦν καὶ ὠφελίαν ἑκάστη ἰδίαν τινὰ ἡμῖν παρέχεται, ἀλλ' οὐ κοινήν, οἷον ἰατρικὴ μὲν ὑγίειαν, κυβερνητικὴ δὲ σωτηρίαν ἐν τῷ πλεῖν, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτω;

Πάνυ γε.

Οὐκοῦν καὶ μισθωτικὴ μισθόν; αὕτη γὰρ αὐτῆς | ἡ b
δύναμις· ἢ τὴν ἰατρικὴν σὺ καὶ τὴν κυβερνητικὴν τὴν αὐτὴν καλεῖς; ἢ ἐάνπερ βούλῃ ἀκριβῶς διορίζειν, ὥσπερ ὑπέθου, οὐδέν τι μᾶλλον, ἐάν τις κυβερνῶν ὑγιὴς γίγνηται διὰ τὸ ξυμφέρειν αὐτῷ πλεῖν ἐν τῇ θαλάττῃ, ἕνεκα τούτου καλεῖς μᾶλλον αὐτὴν ἰατρικήν;

Οὐ δῆτα, ἔφη.

Οὐδέ γ', οἶμαι, τὴν μισθωτικήν, ἐὰν ὑγιαίνῃ τις μισθαρνῶν.

Οὐ δῆτα.

Τί δέ; τὴν ἰατρικὴν μισθαρνητικήν, ἐὰν ἰώμενός τις μισθαρνῇ;

| Οὔκ, ἔφη. c

Οὐκοῦν τήν γε ὠφελίαν ἑκάστης τῆς τέχνης ἰδίαν ὡμολογήσαμεν εἶναι;

3 ἀληθῶς : ὡς ἀλ. F Eus. || 4 οὐκ : οὐκ ἔγωγ' F || **346 a** 5 ἑτέρα : -αν recc. || 6 ἑκάστη : -την T^1 ἑκάστη τούτων D || 7 ἀλλ' οὐ κοινήν om. F add. F^2 || οἷον : οἷοι A^1 || **b** 5 ξυμφέρειν F : -ρον ATF^2 || 8 οὐδέ γ' : οὐ δὴ F.

c Non, dit-il.

N'avons-nous pas reconnu que chaque art procure un avantage particulier ?

Soit, dit-il.

Si donc il existe un avantage commun à tous les artistes, il est évident qu'ils le tirent d'un même élément commun, qu'ils ajoutent à l'exercice de leur art.

Il semble, dit-il.

Or nous disons que l'avantage des artistes, quand ils touchent un salaire, leur vient de ce qu'ils ajoutent à leur art l'art du mercenaire.

Il en convint avec peine.

d Ce n'est donc point de leur art respectif qu'ils retirent cet avantage qu'est la réception d'un salaire ; mais, à parler rigoureusement, la médecine produit la santé, et l'art du mercenaire, le salaire ; l'art de l'architecte, une maison, et l'art du mercenaire qui lui est lié, le salaire, et ainsi de tous les autres arts. Ils font chacun l'œuvre qui leur est propre et procurent l'avantage du sujet auquel ils s'appliquent. Mais si le salaire ne s'ajoute pas à l'art, l'artiste retire-t-il quelque avantage de son art ?

Il ne semble pas, dit-il.

Mais ne rend-il pas de services, alors même qu'il l'exerce
e gratuitement ?

Il en rend, à mon avis.

Socrate démontre que le gouvernant ne gouverne que pour le bien des sujets.

Dès lors, Thrasymaque, il est évident qu'aucun art ni aucun commandement ne procure ce qui est avantageux à lui-même ; il ne procure et ne commande, nous l'avons déjà dit, que ce qui est avantageux au sujet commandé, parce qu'il n'a en vue que le bien de ce sujet, qui est le plus faible, et non celui du plus fort. Voilà précisément pourquoi, mon cher Thrasymaque, je soutenais tout à l'heure que personne ne s'offre spontanément à commander et à soigner et guérir les maux d'autrui, et qu'on réclame un salaire, parce que celui qui veut exercer convenablement son art, ne fait ni ne commande
347 a jamais, en tant qu'il commande en vertu de son art, ce qui est le meilleur pour lui, mais pour le sujet commandé. C'est

Ἔστω, ἔφη.

Ἥντινα ἄρα ὠφελίαν κοινῇ ὠφελοῦνται πάντες οἱ δημιουργοί, δῆλον ὅτι κοινῇ τινι τῷ αὐτῷ προσχρώμενοι ἀπ' ἐκείνου ὠφελοῦνται.

Ἔοικεν, ἔφη.

Φαμὲν δέ γε τὸ μισθὸν ἀρνυμένους ὠφελεῖσθαι τοὺς δημιουργοὺς ἀπὸ τοῦ προσχρῆσθαι τῇ μισθωτικῇ τέχνῃ γίγνεσθαι αὐτοῖς.

Ξυνέφη μόγις.

Οὐκ ἄρα ἀπὸ τῆς αὐτοῦ τέχνης ἑκάστῳ | αὕτη ἡ ὠφελία d
ἐστίν, ἡ τοῦ μισθοῦ λῆψις, ἀλλ', εἰ δεῖ ἀκριβῶς σκοπεῖσθαι, ἡ μὲν ἰατρικὴ ὑγίειαν ποιεῖ, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ μισθόν, καὶ ἡ μὲν οἰκοδομικὴ οἰκίαν, ἡ δὲ μισθαρνητικὴ αὐτῇ ἑπομένη μισθόν, καὶ αἱ ἄλλαι πᾶσαι οὕτως τὸ αὐτῆς ἑκάστη ἔργον ἐργάζεται καὶ ὠφελεῖ ἐκεῖνο ἐφ' ᾧ τέτακται. Ἐὰν δὲ μὴ μισθὸς αὐτῇ προσγίγνηται, ἔσθ' ὅ τι ὠφελεῖται ὁ δημιουργὸς ἀπὸ τῆς τέχνης;

Οὐ φαίνεται, ἔφη.

Ἆρ' οὖν οὐδ' ὠφελεῖ τότε, ὅταν | προῖκα ἐργάζηται; e

Οἶμαι ἔγωγε.

Οὐκοῦν, ὦ Θρασύμαχε, τοῦτο ἤδη δῆλον, ὅτι οὐδεμία τέχνη οὐδὲ ἀρχὴ τὸ αὐτῇ ὠφέλιμον παρασκευάζει, ἀλλ', ὅπερ πάλαι ἐλέγομεν, τὸ τῷ ἀρχομένῳ καὶ παρασκευάζει καὶ ἐπιτάττει, τὸ ἐκείνου ξυμφέρον ἥττονος ὄντος σκοποῦσα, ἀλλ' οὐ τὸ τοῦ κρείττονος. Διὰ δὴ ταῦτα ἔγωγε, ὦ φίλε Θρασύμαχε, καὶ ἄρτι ἔλεγον μηδένα ἐθέλειν ἑκόντα ἄρχειν καὶ τὰ ἀλλότρια κακὰ μεταχειρίζεσθαι ἀνορθοῦντα, ἀλλὰ μισθὸν αἰτεῖν, ὅτι ὁ μέλλων καλῶς τῇ τέχνῃ || πρά- 347 a
ξειν οὐδέποτε αὐτῷ τὸ βέλτιστον πράττει οὐδ' ἐπιτάττει

c 9 τό A : τόν cet. || d 1 αὕτη TF : αὐτὴ A || 2 λῆψις : λ puncto notatum A || 4 αὐτῇ : αὕτη F² || 6 ἐκεῖνο : -νῳ T¹ || e 5 ἐλέγομεν : λέγ. T¹ || 6 ἥττονος : ἐλάττονος Eus. || 9 ἀνορθοῦντα : ἐπανορ. Eus. || 347 a 2 αὐτῷ : αὐτό F¹ || οὐδ' ἐπιτάττει om. TF s. u. add. F².

pour cela, semble-t-il, qu'il faut assurer un salaire à ceux qui consentent à commander, soit de l'argent, soit de l'honneur, soit une punition, s'ils refusent.

XIX Que veux-tu dire par là, Socrate ? demanda Glaucon. Je vois bien ce que sont les deux salaires ; mais en quoi consiste cette punition dont tu parles et comment tu lui attribues la valeur d'un salaire, je ne le vois pas.

C'est que tu ne connais pas le salaire des honnêtes gens,
b celui pour lequel les plus vertueux gouvernent, quand ils veulent bien s'y résoudre. Ne sais-tu pas que l'amour des honneurs et des richesses passe pour une chose honteuse et l'est en effet ?

Je le sais, dit-il.

Aussi, continuai-je, les gens de bien ne veulent gouverner ni pour des richesses ni pour des honneurs : ils ne veulent pas être traités de mercenaires, en exigeant ouvertement le salaire de leur fonction, ni de voleurs, en tirant eux-mêmes de leur charge des profits secrets. Ils ne sont pas non plus attirés par les honneurs ; car ils ne sont pas ambitieux. Il
c faut donc qu'une punition les contraigne à prendre part aux affaires ; aussi risque-t-on, à prendre volontairement le pouvoir, sans attendre la nécessité, d'encourir quelque honte [1]. Or la punition la plus grave, c'est d'être gouverné par un plus méchant que soi, quand on se refuse à gouverner soi-même : c'est par crainte de cette punition, ce me semble, que les honnêtes gens qu'on voit au pouvoir se chargent du gouvernement. Alors ils se mêlent aux affaires, non pour leur intérêt ni pour leur plaisir, mais par nécessité et parce qu'ils ne
d peuvent les confier à des hommes plus dignes ou du moins aussi dignes qu'eux-mêmes. Supposez un Etat composé de gens de bien : on y ferait sans doute des brigues pour échap-

1. Certains critiques ont suspecté et rejeté cette phrase. Ils ne trouvent pas qu'il y ait de la honte à prendre le pouvoir ; au contraire, l'ambition dénote une grande énergie et comporte quelque noblesse aux yeux des modernes. Mais aux yeux du philosophe, l'amour des honneurs n'est que l'effet de la vanité, d'une vanité puérile dont on devrait rougir. Il n'y a donc pas lieu de suspecter le passage.

κατὰ τὴν τέχνην ἐπιτάττων, ἀλλὰ τῷ ἀρχομένῳ· ὧν δὴ ἕνεκα, ὡς ἔοικε, μισθὸν δεῖν ὑπάρχειν τοῖς μέλλουσιν ἐθελήσειν ἄρχειν, ἢ ἀργύριον ἢ τιμήν ἢ ζημίαν, ἐὰν μὴ ἄρχῃ.

XIX Πῶς τοῦτο λέγεις, ὦ Σώκρατες; ἔφη ὁ Γλαύκων· τοὺς μὲν γὰρ δύο μισθοὺς γιγνώσκω, τὴν δὲ ζημίαν ἥντινα λέγεις καὶ ὡς ἐν μισθοῦ μέρει εἴρηκας, οὐ ξυνῆκα.

Τὸν τῶν βελτίστων ἄρα μισθόν, ἔφην, οὐ ξυνιεῖς, δι' | δν ἄρχουσιν οἱ ἐπιεικέστατοι, ὅταν ἐθέλωσιν ἄρχειν. Ἦ b
οὐκ οἶσθα ὅτι τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον εἶναι ὄνειδος λέγεταί τε καὶ ἔστιν;

Ἔγωγε, ἔφη.

Διὰ ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς· οὔτε γὰρ φανερῶς πραττόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθὸν μισθωτοὶ βούλονται κεκλῆσθαι, οὔτε λάθρᾳ αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς λαμβάνοντες κλέπται· οὐδ' αὖ τιμῆς ἕνεκα· οὐ γάρ εἰσι φιλότιμοι. Δεῖ δὴ | αὐτοῖς ἀνάγκην προσεῖναι καὶ ζημίαν, εἰ μέλλουσιν c
ἐθέλειν ἄρχειν· ὅθεν κινδυνεύει τὸ ἑκόντα ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἰέναι, ἀλλὰ μὴ ἀνάγκην περιμένειν αἰσχρὸν νενομίσθαι. Τῆς δὲ ζημίας μεγίστη τὸ ὑπὸ πονηροτέρου ἄρχεσθαι, ἐὰν μὴ αὐτὸς ἐθέλῃ ἄρχειν· ἣν δείσαντές μοι φαίνονται ἄρχειν, ὅταν ἄρχωσιν, οἱ ἐπιεικεῖς, καὶ τότε ἔρχονται ἐπὶ τὸ ἄρχειν οὐχ ὡς ἐπ' ἀγαθόν τι ἰόντες οὐδ' ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἔχοντες ἑαυτῶν βελτίοσιν | ἐπιτρέψαι οὐδὲ ὁμοίοις. Ἐπεὶ κινδυνεύει πόλις d
ἀνδρῶν ἀγαθῶν εἰ γένοιτο, περιμάχητον ἂν εἶναι τὸ μὴ ἄρχειν, ὥσπερ νυνὶ τὸ ἄρχειν, καὶ ἐνταῦθ' ἂν καταφανὲς

a 3 τὴν om. Eus. || ὧν M Eus. : ᾧ ATF οὗ DT²F² || 4 δεῖν : δεῖ F₁ Eus. || 5 ἐθελήσειν : θελ. F¹ || 10 ἄρα om. F add. s. u. || b 2 ὅτι τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον : ὅτι φιλάργυρόν τε καὶ φιλότιμον Stob. || 10 δὴ TF : δὲ A || c 2 ἐθέλειν : μὴ ἐθ. F² || d 2 ἀγαθῶν om. F add. s. u. || 3 νυνὶ A : νῦν cet.

per au pouvoir, comme on en fait à présent pour le saisir, et l'on y verrait bien que réellement le véritable gouvernant n'est point fait pour chercher son propre intérêt, mais celui du sujet gouverné ; et tout homme sensé préférerait être l'obligé d'un autre que de se donner la peine d'obliger
e autrui. Je ne fais donc aucune concession à Thrasymaque sur ce point, que le juste est ce qui est avantageux au plus fort ; mais nous en reprendrons l'examen une autre fois[1].

L'injuste est-il plus heureux que le juste ?

J'attache beaucoup plus d'importance à ce qu'il vient de dire, que le sort de l'injuste est plus heureux que celui du juste. Mais toi, Glaucon, dis-je, quelle vue préfères-tu ? laquelle des deux assertions te semble la plus vraie ?

Le sort du juste, répondit-il, me semble à moi plus avantageux.

348 a Tu viens d'entendre, repris-je, Thrasymaque énumérer tous les biens attachés à la condition du méchant ?

Oui, je l'ai entendu, dit-il ; mais je ne suis pas convaincu.

Alors veux-tu que nous le convainquions, si nous pouvons en trouver le moyen, qu'il est dans l'erreur ?

Comment ne le voudrais-je pas ? dit-il.

Si donc, dis-je, ramassant nos forces et opposant discours à discours, nous énumérons tous les avantages qu'à son tour comporte la justice, et qu'il réplique et que nous répondions, il faudra compter les avantages et mesurer ce que nous
b aurons dit l'un et l'autre dans nos deux discours respectifs, et il nous faudra dès lors des arbitres pour trancher le débat. Si au contraire nous examinons les choses comme tout à l'heure, en nous mettant d'accord, nous serons nous-mêmes à la fois juges et avocats.

C'est vrai, dit-il.

Laquelle des deux méthodes, demandai-je, a tes préférences ?

La dernière, dit-il.

1. On a beaucoup discuté sur ce passage. Les uns y voient un renvoi à un autre dialogue, les autres à un passage subséquent du même dialogue. C'est peut-être tout simplement une manière de laisser tomber le sujet ; en tout cas il n'est pas repris dans la *République*.

γενέσθαι ὅτι τῷ ὄντι ἀληθινὸς ἄρχων οὐ πέφυκε τὸ αὐτῷ ξυμφέρον σκοπεῖσθαι, ἀλλὰ τὸ τῷ ἀρχομένῳ· ὥστε πᾶς ἂν ὁ γιγνώσκων τὸ ὠφελεῖσθαι μᾶλλον ἕλοιτο ὑπ' ἄλλου ἢ ἄλλον ὠφελῶν πράγματα ἔχειν. Τοῦτο μὲν οὖν ἔγωγε οὐδαμῇ συγχωρῶ | Θρασυμάχῳ, ὡς τὸ δίκαιόν ἐστιν τὸ τοῦ e κρείττονος ξυμφέρον. Ἀλλὰ τοῦτο μὲν δὴ καὶ εἰς αὖθις σκεψόμεθα· πολὺ δέ μοι δοκεῖ μεῖζον εἶναι ὃ νῦν λέγει Θρασύμαχος, τὸν τοῦ ἀδίκου βίον φάσκων εἶναι κρείττω ἢ τὸν τοῦ δικαίου. Σὺ οὖν ποτέρως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, αἱρεῖ; καὶ ποτέρως ἀληθεστέρως δοκεῖ σοι λέγεσθαι;

Τὸν τοῦ δικαίου ἔγωγ', ἔφη, λυσιτελέστερον βίον εἶναι.

Ἤκουσας, ἦν δ' ἐγώ, || ὅσα ἄρτι Θρασύμαχος ἀγαθὰ 348 a διῆλθεν τῷ τοῦ ἀδίκου;

Ἤκουσα, ἔφη, ἀλλ' οὐ πείθομαι.

Βούλει οὖν αὐτὸν πείθωμεν, ἂν δυνώμεθά πῃ ἐξευρεῖν, ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγει;

Πῶς γὰρ οὐ βούλομαι; ἦ δ' ὅς.

Ἂν μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἀντικατατείναντες λέγωμεν αὐτῷ λόγον παρὰ λόγον, ὅσα αὖ ἀγαθὰ ἔχει τὸ δίκαιον εἶναι, καὶ αὖθις οὗτος, καὶ ἄλλον ἡμεῖς, ἀριθμεῖν δεήσει τἀγαθὰ καὶ μετρεῖν ὅσα ἑκάτεροι | ἐν ἑκατέρῳ λέγομεν, καὶ b ἤδη δικαστῶν τινων τῶν διακρινούντων δεησόμεθα· ἂν δὲ ὥσπερ ἄρτι ἀνομολογούμενοι πρὸς ἀλλήλους σκοπῶμεν, ἅμα αὐτοί τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεθα.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Ὁποτέρως οὖν σοι, ἦν δ' ἐγώ, ἀρέσκει.

Οὕτως, ἔφη.

XX Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἀπόκριναι ἡμῖν

e 2 εἰς : εἰ F || 3 σκεψόμεθα : -ώμεθα F || 6 ποτέρως Ast : πότερον ὡς codd. sed ὡς uidetur additum in F πότερον M Angelicus || 7 ἔγωγ' ἔφη T : ἔφη om. AF s. u. add. A^2F^2 || e 8 ἤκουσας : ἤκ. οὖν F || 348 a 4 πείθωμεν TF : -θοιμεν A^1 || 7 λέγωμεν : -ομεν F || 8 αὖ ex ἂν fecit A || b 2 ἤδη : δη om. s. u. add. F || διακρινούντων : -όντων F || 4 τε δικασταί : δ. τε F || 6 ὁποτέρως : ποτέρως F^1.

Thrasymaque classe la justice avec le vice, et l'injustice avec la vertu.

XX Allons, Thrasymaque, dis-je, reprenons au début, et réponds-nous. Tu prétends que la parfaite injustice est plus avantageuse que la parfaite justice?

c Certainement j'ose le prétendre, dit-il, et j'en ai dit les raisons.

Eh bien, voyons, que penses-tu de ces deux choses? Donnes-tu à l'une le nom de vertu, à l'autre le nom de vice?

Sans doute.

C'est à la justice que tu donnes le nom de vertu, à l'injustice celui de vice?

Il y a apparence, n'est-ce pas? cher homme, quand je soutiens d'autre part que l'injustice est utile et que la justice ne l'est pas!

Alors quoi?

C'est le contraire[1], répondit-il.

C'est la justice qui est un vice?

d Non, mais une généreuse simplicité.

Alors l'injustice est malice pour toi?

Non, dit-il, c'est discernement.

Tu crois aussi, Thrasymaque, que les hommes injustes sont prudents et sages?

Oui, dit-il, ceux qui peuvent être injustes parfaitement et qui sont assez puissants pour mettre sous leur joug des Etats et des nations. Tu crois peut-être que je parle des coupeurs de bourse; ce n'est pas que de telles pratiques soient sans profit, tant qu'elles ne sont pas découvertes; mais elles ne valent pas la peine qu'on en parle, en comparaison de celles que j'indiquais à l'instant.

e Je conçois bien ta pensée, dis-je; mais ce qui me confond, c'est que tu classes l'injustice avec la vertu et la sagesse, et la justice avec les qualités contraires.

C'est pourtant bien ainsi que je les classe.

Ainsi présentée, dis-je, cette thèse est bien dure et devient difficile à réfuter; car si tu posais en principe que l'injustice

1. Calliclès répond de même à Socrate dans le *Gorgias* 491 E : « Tu est plaisant ; ceux que tu appelles sages, ce sont les imbéciles » et *ibid* 492 C : « La vérité, Socrate, que tu prétends chercher, la voici : la vie facile, l'intempérance, la licence, quand elles sont favorisées, font la vertu et le bonheur. »

ἐξ ἀρχῆς. Τὴν τελέαν ἀδικίαν τελέας οὔσης δικαιοσύνης λυσιτελεστέραν φῂς εἶναι;

Πάνυ μὲν οὖν καὶ φημί, | ἔφη, καὶ δι᾽ ἃ εἴρηκα. c

Φέρε δή, τὸ τοιόνδε περὶ αὐτῶν πῶς λέγεις; τὸ μέν που ἀρετὴν αὐτοῖν καλεῖς, τὸ δὲ κακίαν;

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐκοῦν τὴν μὲν δικαιοσύνην ἀρετήν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν;

Εἰκός γ᾽, ἔφη, ὦ ἥδιστε, ἐπειδὴ καὶ λέγω ἀδικίαν μὲν λυσιτελεῖν, δικαιοσύνην δ᾽ οὔ.

Ἀλλὰ τί μήν;

Τοὐναντίον, ἦ δ᾽ ὅς.

Ἦ τὴν δικαιοσύνην κακίαν;

| Οὔκ, ἀλλὰ πάνυ γενναίαν εὐήθειαν. d

Τὴν ἀδικίαν ἄρα κακοήθειαν καλεῖς;

Οὔκ, ἀλλ᾽ εὐβουλίαν, ἔφη.

Ἦ καὶ φρόνιμοί σοι, ὦ Θρασύμαχε, δοκοῦσιν εἶναι καὶ ἀγαθοὶ οἱ ἄδικοι;

Οἵ γε τελέως, ἔφη, οἷοί τε ἀδικεῖν, πόλεις τε καὶ ἔθνη δυνάμενοι ἀνθρώπων ὑφ᾽ ἑαυτοὺς ποιεῖσθαι· σὺ δὲ οἴει με ἴσως τοὺς τὰ βαλλάντια ἀποτέμνοντας λέγειν. Λυσιτελεῖ μὲν οὖν, ἦ δ᾽ ὅς, καὶ τὰ τοιαῦτα, ἐάνπερ λανθάνῃ· ἔστι δὲ οὐκ ἄξια λόγου, ἀλλ᾽ ἃ νῦν δὴ ἔλεγον.

| Τοῦτο μέντοι, ἔφην, οὐκ ἀγνοῶ ὅ τι βούλει λέγειν, e ἀλλὰ τόδε ἐθαύμασα, εἰ ἐν ἀρετῆς καὶ σοφίας τίθης μέρει τὴν ἀδικίαν, τὴν δὲ δικαιοσύνην ἐν τοῖς ἐναντίοις.

Ἀλλὰ πάνυ οὕτω τίθημι.

Τοῦτο, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἤδη στερεώτερον, ὦ ἑταῖρε, καὶ οὐκέτι ῥᾴδιον ἔχειν ὅ τι τις εἴπῃ. Εἰ γὰρ λυσιτελεῖν μὲν τὴν

b 9 τελέαν : -λείαν F || c 7 ἐπειδὴ : ἐπ. γε F || 11 ἦ Venetus C : ἢ codd. || d 7 σὺ δὲ... 8 λέγειν Socrati tribuunt AT || 8 βαλλάντια : βαλάν. F || λυσιτελεῖ : -εῖν F || 10 ἀλλ᾽ ἃ : ἀλλὰ T || e 1 μέντοι : τοι om. F s. u. add. F² || ὅ τι : ὅ F || 4 πάνυ : π. ἔφη F || 6 ῥᾴδιον F Stob. : ῥᾷον cet.

est utile, mais en avouant, comme certains autres, que c'est un vice ou une chose honteuse, nous pourrions pour te répondre en appeler à l'opinion générale; mais il est évident que tu vas soutenir qu'elle est belle et forte, et que tu vas lui attribuer toutes les autres qualités que nous attribuions
349 a auparavant à la justice, puisque tu as eu l'audace de la mettre au rang de la vertu et de la sagesse.

On ne peut mieux deviner, dit-il.

Il ne faut pourtant pas se rebuter, dis-je; il faut poursuivre notre examen, tant que j'aurai lieu de croire que tu parles sérieusement; car il me paraît réellement, Thrasymaque, que ce n'est point raillerie de ta part et que c'est bien le fond de ta pensée que tu nous livres.

Que t'importe, répliqua-t-il, que ce soit ou non le fond de ma pensée? réfute-moi seulement.

b Peu m'importe, en effet, dis-je; mais tâche de répondre encore à la question que voici. Te semble-t-il que l'homme juste voudrait l'emporter en quelque chose sur l'homme juste[1]?

Socrate réfute Thrasymaque.

Jamais; autrement il ne serait plus ridicule et sot, comme il l'est.

Mais dans un acte juste voudrait-il outrepasser la justice?

Il ne le voudrait pas non plus, dit-il.

Mais voudrait-il l'emporter sur l'homme injuste et croirait-il juste ou injuste de le faire?

Il le croirait juste, répondit-il, et il prétendrait l'emporter, mais il n'y parviendrait pas.

Ce n'est pas cela, dis-je, que je veux savoir; je te demande
c si le juste n'aurait ni la prétention ni la volonté de l'emporter sur le juste, mais seulement sur l'homme injuste.

C'est bien ainsi, dit-il, que je l'entends.

Et l'injuste, prétendrait-il l'emporter sur le juste et sur l'action juste?

1. Thrasymaque a soutenu que l'injustice est vertu et sagesse. Pour le réfuter, Socrate a recours à une argumentation très subtile : L'homme juste, dit-il, s'efforce de dépasser l'homme injuste, mais non le juste : l'homme injuste au contraire s'efforce de dépasser les deux, le juste et l'injuste. En outre l'homme injuste, étant sage et

ἀδικίαν ἐτίθεσο, κακίαν μέντοι ἢ αἰσχρὸν αὐτὸ ὡμολόγεις εἶναι ὥσπερ ἄλλοι τινές, εἴχομεν ἄν τι λέγειν κατὰ τὰ νομιζόμενα λέγοντες· νῦν δὲ δῆλος εἶ ὅτι φήσεις αὐτὸ καὶ καλὸν καὶ ἰσχυρὸν εἶναι καὶ τἆλλα αὐτῷ πάντα προσθήσεις
|| ἃ ἡμεῖς τῷ δικαίῳ προσετίθεμεν, ἐπειδή γε καὶ ἐν ἀρετῇ 349 a
αὐτὸ καὶ σοφίᾳ ἐτόλμησας θεῖναι.

Ἀληθέστατα, ἔφη, μαντεύει.

Ἀλλ᾽ οὐ μέντοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἀποκνητέον γε τῷ λόγῳ ἐπεξελθεῖν σκοπούμενον, ἕως ἄν σε ὑπολαμβάνω λέγειν ἅπερ διανοεῖ. Ἐμοὶ γὰρ δοκεῖς σύ, ὦ Θρασύμαχε, ἀτεχνῶς νῦν οὐ σκώπτειν, ἀλλὰ τὰ δοκοῦντα περὶ τῆς ἀληθείας λέγειν.

Τί δέ σοι, ἔφη, τοῦτο διαφέρει, εἴτε μοι δοκεῖ εἴτε μή, ἀλλ᾽ οὐ τὸν λόγον ἐλέγχεις;

| Οὐδέν, ἦν δ᾽ ἐγώ. Ἀλλὰ τόδε μοι πειρῶ ἔτι πρὸς b
τούτοις ἀποκρίνασθαι· ὁ δίκαιος τοῦ δικαίου δοκεῖ τί σοι ἂν ἐθέλειν πλέον ἔχειν;

Οὐδαμῶς, ἔφη· οὐ γὰρ ἂν ἦν ἀστεῖος, ὥσπερ νῦν, καὶ εὐήθης.

Τί δέ; τῆς δικαίας πράξεως;

Οὐδὲ τῆς δικαίας, ἔφη.

Τοῦ δὲ ἀδίκου πότερον ἀξιοῖ ἂν πλεονεκτεῖν καὶ ἡγοῖτο δίκαιον εἶναι, ἢ οὐκ ἂν ἡγοῖτο δίκαιον;

Ἡγοῖτ᾽ ἄν, ἦ δ᾽ ὅς, καὶ ἀξιοῖ, ἀλλ᾽ οὐκ ἂν δύναιτο.

Ἀλλ᾽ οὐ τοῦτο, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἐρωτῶ, ἀλλ᾽ εἰ τοῦ μὲν δικαίου | μὴ ἀξιοῖ πλέον ἔχειν μηδὲ βούλεται ὁ δίκαιος, c
τοῦ δὲ ἀδίκου;

Ἀλλ᾽ οὕτως, ἔφη, ἔχει.

Τί δὲ δὴ ὁ ἄδικος; ἆρα ἀξιοῖ τοῦ δικαίου πλεονεκτεῖν καὶ τῆς δικαίας πράξεως;

349 a 1 γε AT Stob.: τε F || b 1 ἔτι πρὸς τούτοις om. Stob. || 5 εὐήθης: εὖ ποιεῖν F || 8 πλεονεκτεῖν: πλέον ἔχειν Stob. || 9 ἡγοῖτο δίκαιον: ἡγοῖτο F Stob.

Assurément, dit-il, puisqu'il veut l'emporter sur tout le monde.

Ainsi donc l'homme injuste cherchera à dépasser l'homme injuste et l'action injuste, et il s'efforcera de l'emporter sur tous.

C'est cela.

XXI Ainsi c'est un point acquis, repris-je : le juste ne veut pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire,
d tandis que l'injuste veut l'emporter aussi bien sur son semblable que sur son contraire.

C'est parfaitement exact, dit-il.

Or, dis-je, l'injuste est intelligent et bon, le juste n'est ni l'un ni l'autre.

Très exact aussi, dit-il.

L'homme injuste ressemble donc à l'homme intelligent et bon, et le juste ne lui ressemble pas ?

Sans doute, répliqua-t-il ; un homme qui a ces qualités doit ressembler à ceux qui les ont, au lieu qu'un homme fait différemment en diffère.

Fort bien ; ainsi chacun des deux est tel que ceux auxquels il ressemble.

Il n'en saurait être autrement, dit-il.

Entendu, Thrasymaque. Maintenant ne dis-tu pas que tel
e homme est musicien, que tel autre ne l'est pas ?

Si.

Lequel des deux est intelligent, et lequel sot ?

C'est, bien sûr, le musicien qui est intelligent, et l'autre sot.

Le premier n'est-il pas bon aussi dans les choses où il est intelligent, l'autre mauvais dans les choses où il est sot ?

Si.

bon, ressemble au sage et au bon, l'homme juste, au contraire, étant sot et méchant, ressemble au sot et au méchant ; bref, chacun des deux est comme ceux auxquels il ressemble.

Ceci posé, voyons ce qui se passe dans les arts. L'homme qui sait essaye de dépasser celui qui ne sait pas, et qui par conséquent ne lui ressemble pas, mais l'ignorant essaye de dépasser à la fois celui qui sait et celui qui ne sait pas, c'est-à-dire celui qui ne lui ressemble pas et celui qui lui ressemble. Mais l'homme qui sait est sage, et le

Πῶς γὰρ οὔκ, ἔφη, ὅς γε πάντων πλέον ἔχειν ἀξιοῖ;

Οὐκοῦν καὶ ἀδίκου ἀνθρώπου τε καὶ πράξεως ὁ ἄδικος πλεονεκτήσει καὶ ἁμιλλήσεται ὡς ἁπάντων πλεῖστον αὐτὸς λάβῃ;

Ἔστι ταῦτα.

XXI Ὧδε δὴ λέγωμεν, ἔφην· ὁ δίκαιος τοῦ μὲν ὁμοίου οὐ πλεονεκτεῖ, τοῦ δὲ ἀνομοίου, ὁ δὲ ἄδικος τοῦ τε | ὁμοίου καὶ τοῦ ἀνομοίου; d

Ἄριστα, ἔφη, εἴρηκας.

Ἔστιν δέ γε, ἔφην, φρόνιμός τε καὶ ἀγαθὸς ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐδέτερα;

Καὶ τοῦτ', ἔφη, εὖ.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἔοικε τῷ φρονίμῳ καὶ τῷ ἀγαθῷ ὁ ἄδικος, ὁ δὲ δίκαιος οὐκ ἔοικεν;

Πῶς γὰρ οὐ μέλλει, ἔφη, ὁ τοιοῦτος ὢν καὶ ἐοικέναι τοῖς τοιούτοις, ὁ δέ, μὴ ἐοικέναι;

Καλῶς. Τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἑκάτερος αὐτῶν οἷσπερ ἔοικεν;

Ἀλλὰ τί μέλλει; ἔφη.

Εἶεν, ὦ Θρασύμαχε· μουσικὸν δέ τινα λέγεις, ἕτερον | δὲ ἄμουσον; e

Ἔγωγε.

Πότερον φρόνιμον καὶ πότερον ἄφρονα;

Τὸν μὲν μουσικὸν δήπου φρόνιμον, τὸν δὲ ἄμουσον ἄφρονα;

Οὐκοῦν καὶ ἅπερ φρόνιμον, ἀγαθόν, ἃ δὲ ἄφρονα, κακόν;

Ναί.

c 7 ἀδίκου : ἀδ. γε Stob. || 8 ἁπάντων : ἂν πάντων F || αὐτὸς πλεῖστον F || 11 λέγωμεν A : -ομεν TF λέγω μὲν Stob. || ἔφην : ἔφη Stob. || d 3 ἔφην om. Stob. || 6 τῷ ἀγαθῷ : ἀγ. Stob. || 8 ὁ τοιοῦτος : τοιοῦτος Stob. || 9 ὁ δὲ, μὴ : ὁ δὲ μή, μὴ recc. || 10 οἷσπερ codd. et Stob. : οἵοισπερ Madvig || e 6 καὶ A : om. cet. Stob. || ἅπερ ... ἃ δὲ : ὅνπερ ... ὃν δὲ F^2 || 8 ναὶ om. Stob.

N'est-ce pas la même chose à l'égard du médecin?

Si.

Et maintenant, excellent homme, penses-tu qu'un musicien qui accorde sa lyre voulût l'emporter sur un musicien dans la tension ou le relâchement des cordes, et prétendît avoir l'avantage sur lui?

Non pas.

Et sur un homme ignorant en musique?

Oui, forcément, dit-il.

350 a Et le médecin? en réglant le boire et le manger, voudrait-il l'emporter sur un médecin ou sur une règle médicale?

Non, certes.

Et sur un homme ignorant en médecine?

Oui.

Vois de même, à l'égard de toute espèce de science ou d'ignorance, s'il te paraît qu'un savant quelconque voudrait, dans ce qu'il fait et ce qu'il dit, l'emporter sur un autre savant, ou s'il n'aspire qu'à faire la même chose que son semblable dans les mêmes circonstances.

Il semble, dit-il, qu'il faut l'admettre.

Mais l'ignorant ne voudrait-il pas l'emporter et sur le
b savant et sur l'ignorant indistinctement?

Peut-être.

Mais le savant est sage?

Oui.

Et le sage est bon?

Oui.

Naturellement celui qui est bon et sage ne voudra pas l'emporter sur son semblable, mais sur celui qui ne lui ressemble pas et qui est son contraire.

Il semble, dit-il.

sage est bon, par conséquent les deux termes, homme qui connaît et homme ignorant sont identiques à homme sage et bon et à fou et méchant.

La conclusion de ce double raisonnement, c'est que les justes sont comme les sages et les bons, c'est-à-dire sont sages et bons, puisqu'ils sont tels que ceux à qui ils ressemblent, tandis que les hommes injustes sont fous et méchants pour la même raison.

Ici encore Platon est plus près des sophistes qu'il ne pense, et son raisonnement plus captieux que probant.

Τί δὲ ἰατρικόν ; οὐχ οὕτως ;

Οὕτως.

Δοκεῖ ἂν οὖν τίς σοι, ὦ ἄριστε, μουσικὸς ἀνὴρ ἁρμοττόμενος λύραν ἐθέλειν μουσικοῦ ἀνδρὸς ἐν τῇ ἐπιτάσει καὶ ἀνέσει τῶν χορδῶν πλεονεκτεῖν ἢ ἀξιοῦν πλέον ἔχειν ;

Οὐκ ἔμοιγε.

Τί δέ ; ἀμούσου ;

Ἀνάγκη, ἔφη.

Τί δὲ ἰατρικός ; || ἐν τῇ ἐδωδῇ ἢ πόσει ἐθέλειν ἄν τι 350 a
ἰατρικοῦ πλεονεκτεῖν ἢ ἀνδρὸς ἢ πράγματος ;

Οὐ δῆτα.

Μὴ ἰατρικοῦ δέ ;

Ναί.

Περὶ πάσης δὲ ὅρα ἐπιστήμης τε καὶ ἀνεπιστημοσύνης εἴ τίς σοι δοκεῖ ἐπιστήμων ὁστισοῦν πλείω ἂν ἐθέλειν αἱρεῖσθαι ἢ ὅσα ἄλλος ἐπιστήμων ἢ πράττειν ἢ λέγειν, καὶ οὐ ταὐτὰ τῷ ὁμοίῳ ἑαυτῷ εἰς τὴν αὐτὴν πράξιν.

Ἀλλ' ἴσως, ἔφη, ἀνάγκη τοῦτό γε οὕτως ἔχειν.

Τί δὲ ὁ ἀνεπιστήμων ; οὐχὶ ὁμοίως μὲν ἐπιστήμονος πλεονεκτήσειεν | ἄν, ὁμοίως δὲ ἀνεπιστήμονος ; b

Ἴσως.

Ὁ δὲ ἐπιστήμων σοφός ;

Φημί.

Ὁ δὲ σοφὸς ἀγαθός ;

Φημί.

Ὁ ἄρα ἀγαθός τε καὶ σοφὸς τοῦ μὲν ὁμοίου οὐκ ἐθελήσει πλεονεκτεῖν, τοῦ δὲ ἀνομοίου τε καὶ ἐναντίου.

Ἔοικεν, ἔφη.

11 δοκεῖ ἂν οὖν τίς σοι, ὦ ἄριστε : ἆρ' οὖν τίς σε, ὦ ἄρ., δ. Stob. || τίς : τι F || 18 ἰατρικὸς : ἰατρὸς F || **350 a** 1 τι om. F add. s. u. || 6 δὲ : δὴ F Stob. || 8 ὅσα : ὃς Stob. || 9 αὐτὴν : αὐτὴν ὁμοίαν Stob. || 10 γε AT Stob. : om. F || 11 οὐχὶ : οὐχ Stob. || **b** 1 ἄν, ὁμοίως : ἀνομοίως Stob. || 4 φημί : ναί Stob.

Au lieu que celui qui est mauvais et ignorant voudra l'emporter sur son semblable aussi bien que sur son contraire.

On peut le croire.

Or, Thrasymaque, dis-je, n'avons-nous pas reconnu que l'homme injuste veut l'emporter sur son contraire et son semblable? N'est-ce pas ce que tu as dit?

Si, répondit-il.

c Et que le juste ne voudra pas l'emporter sur son semblable, mais sur son contraire?

Oui.

Le juste ressemble donc, dis-je, à l'homme sage et bon, et l'injuste à l'homme méchant et ignorant.

C'est bien possible.

Mais nous sommes convenus que l'un et l'autre est tel que celui auquel chacun d'eux ressemble.

Nous en sommes convenus en effet.

Il est donc démontré que le juste est à la fois bon et sage, et l'injuste à la fois ignorant et méchant.

XXII Thrasymaque convint de tout cela, non pas aussi aisément que je le rapporte à présent, mais à contre-cœur et d à grand'peine[1]. Il suait à grosses gouttes, d'autant plus qu'il faisait très chaud, et je vis alors ce que je n'avais jamais vu, Thrasymaque rougir. Mais lorsque nous fûmes convenus que la justice est vertu et sagesse, et l'injustice vice et ignorance: Bon! dis-je, tenons ce point pour établi. Mais nous avons dit aussi que l'injustice a la force en partage; ne t'en souviens-tu pas, Thrasymaque?

Je m'en souviens, dit-il; mais pour ma part je ne suis pas content non plus de ce que tu viens de dire et j'ai de quoi y e répondre. Il est vrai que si je prends la parole, tu diras, j'en

1. Nouvel intermède destiné à reposer l'esprit des arides raisonnements qu'on vient de suivre avec quelque peine. Le trait de Thrasymaque rougissant pour la première fois est un excellent trait de comédie.

La discussion reprend sur la deuxième assertion de Thrasymaque que la justice est forte (349 A). L'injustice, dit Socrate, est moins forte que la justice, non seulement parce que, comme nous venons de le voir, elle est folie et méchanceté, mais encore parce qu'en faisant naître la haine et la dissension dans les communautés et dans l'âme

Ὁ δὲ κακός τε καὶ ἀμαθὴς τοῦ τε ὁμοίου καὶ τοῦ ἐναντίου.

Φαίνεται.

Οὐκοῦν, ὦ Θρασύμαχε, ἦν δ' ἐγώ, ὁ ἄδικος ἡμῖν τοῦ ἀνομοίου τε καὶ ὁμοίου πλεονεκτεῖ; ἢ οὐχ οὕτως ἔλεγες;

Ἔγωγε, ἔφη.

Ὁ δέ γε δίκαιος τοῦ μὲν ὁμοίου οὐ | πλεονεκτήσει, τοῦ c
δὲ ἀνομοίου;

Ναί.

Ἔοικεν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ μὲν δίκαιος τῷ σοφῷ καὶ ἀγαθῷ, ὁ δὲ ἄδικος τῷ κακῷ καὶ ἀμαθεῖ.

Κινδυνεύει.

Ἀλλὰ μὴν ὡμολογοῦμεν, ᾧ γε ὅμοιος ἑκάτερος εἴη, τοιοῦτον καὶ ἑκάτερον εἶναι.

Ὡμολογοῦμεν γάρ.

Ὁ μὲν ἄρα δίκαιος ἡμῖν ἀναπέφανται ὢν ἀγαθός τε καὶ σοφός, ὁ δὲ ἄδικος ἀμαθής τε καὶ κακός.

XXII Ὁ δὲ Θρασύμαχος ὡμολόγησε μὲν πάντα ταῦτα, οὐχ ὡς ἐγὼ νῦν ῥᾳδίως λέγω, ἀλλ' | ἑλκόμενος καὶ μόγις, d
μετὰ ἱδρῶτος θαυμαστοῦ ὅσου, ἅτε καὶ θέρους ὄντος· τότε καὶ εἶδον ἐγώ, πρότερον δὲ οὔπω, Θρασύμαχον ἐρυθριῶντα· ἐπειδὴ δὲ οὖν διωμολογησάμεθα τὴν δικαιοσύνην ἀρετὴν εἶναι καὶ σοφίαν, τὴν δὲ ἀδικίαν κακίαν τε καὶ ἀμαθίαν· Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ, τοῦτο μὲν ἡμῖν οὕτω κείσθω, ἔφαμεν δὲ δὴ καὶ ἰσχυρὸν εἶναι τὴν ἀδικίαν. Ἦ οὐ μέμνησαι, ὦ Θρασύμαχε;

Μέμνημαι, ἔφη· ἀλλ' ἔμοιγε οὐδὲ ἃ νῦν λέγεις ἀρέσκει, καὶ ἔχω περὶ αὐτῶν λέγειν. Εἰ οὖν λέγοιμι, | εὖ οἶδ' ὅτι e

b 10 τε ὁμοίου AT: γε ὁμ. F ἀνομοίου D || 16 γε om. Stob. || c 4 καὶ... 5 καὶ: τε καὶ ... τε καὶ Stob. || 7 ὡμολογοῦμεν: ὁμ. F Stob. || ᾧ γε: ὅγε Stob. || 12 δὲ: δὴ F || ταῦτα πάντα F || d 1 μόγις: μόλις T¹ || 2 ante τότε distinxit F, post τότε dist. AT || 7 ἰσχυρὸν: -ρότερον Stob.

suis sûr, que je fais une harangue. Laisse-moi donc parler à ma guise, ou, si tu veux interroger, interroge, et moi, comme on en use avec les vieilles femmes qui font des contes, je laisserai dire et je répondrai oui et non par un signe de tête.

Ne réponds pas du moins, dis-je, contre ta pensée.

Je répondrai comme il te plaira, dit-il, puisque tu ne veux pas me laisser parler. Que désires-tu de plus ?

Rien, par Zeus, dis-je ; mais si tu veux me répondre, fais-le ; je vais t'interroger.

Eh bien ! interroge.

Je te poserai donc la même question que tout à l'heure ;
351 a car je veux continuer méthodiquement la discussion : qu'est-ce que la justice par rapport à l'injustice ? Il a été dit à un moment que l'injustice était plus puissante et plus forte que la justice ; mais à présent, dis-je, s'il est vrai que la justice est sagesse et vertu, il est facile, je pense, de montrer qu'elle est plus forte que l'injustice, puisque l'injustice est ignorance ; c'est une conclusion incontestable. Mais je n'userai pas, Thrasymaque, d'une démonstration aussi simple, et je vais examiner la question d'un autre point de vue. N'y a-t-il
b pas, dis-moi, d'Etat qui soit injuste et qui tâche d'asservir ou ait asservi injustement d'autres Etats, ou qui en tienne plusieurs en esclavage ?

Sans doute, répondit-il, et l'Etat le meilleur et le plus parfaitement injuste sera le premier à le faire.

C'est la thèse que tu as soutenue, je le sais ; mais de cette thèse je ne retiens que ce point : est-ce qu'un Etat qui se rend maître d'un autre peut exercer sa domination sans employer la justice, ou s'il sera contraint d'y avoir recours ?

c S'il en est, dit-il, comme tu l'affirmais tout à l'heure, si

de l'individu lui-même, elle les empêche de concerter leur action et les réduit à l'impuissance. Ennemis d'eux-mêmes, les hommes injustes auront encore pour ennemis les justes, et les dieux, qui sont justes. Si l'on voit parfois des méchants associés réussir dans quelque entreprise injuste, c'est qu'ils gardaient entre eux quelque justice qui les empêchait de se nuire les uns aux autres.

Il y a un point faible dans cette argumentation, c'est l'exacte correspondance que Platon établit entre une communauté et un individu. Les gens d'une même communauté ne peuvent agir en commun parce que la volonté des uns contrarie la volonté des autres ; mais

δημηγορεῖν ἄν με φαίης. Ἦ οὖν ἔα με εἰπεῖν ὅσα βούλομαι, ἤ, εἰ βούλει ἐρωτᾶν, ἐρώτα· ἐγὼ δέ σοι, ὥσπερ ταῖς γραυσὶν ταῖς τοὺς μύθους λεγούσαις, « εἶεν » ἐρῶ καὶ κατανεύσομαι καὶ ἀνανεύσομαι.

Μηδαμῶς, ἦν δ' ἐγώ, παρά γε τὴν σαυτοῦ δόξαν.

Ὥστε σοί, ἔφη, ἀρέσκειν, ἐπειδήπερ οὐκ ἐᾷς λέγειν. Καίτοι τί ἄλλο βούλει;

Οὐδὲν μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλ' εἴπερ τοῦτο ποιήσεις, ποίει· ἐγὼ δὲ ἐρωτήσω.

Ἐρώτα δή.

Τοῦτο τοίνυν ἐρωτῶ, ὅπερ ἄρτι, ἵνα καὶ ἑξῆς διασκεψώμεθα || τὸν λόγον, ὁποῖόν τι τυγχάνει ὂν δικαιοσύνη πρὸς 351 a
ἀδικίαν. Ἐλέχθη γάρ που ὅτι καὶ δυνατώτερον καὶ ἰσχυρότερον εἴη ἀδικία δικαιοσύνης· νῦν δέ γ', ἔφην, εἴπερ σοφία τε καὶ ἀρετή ἐστιν δικαιοσύνη, ῥᾳδίως, οἶμαι, φανήσεται καὶ ἰσχυρότερον ἀδικίας, ἐπειδήπερ ἐστὶν ἀμαθία ἡ ἀδικία· οὐδεὶς ἂν ἔτι τοῦτο ἀγνοήσειεν. Ἀλλ' οὔ τι οὕτως ἁπλῶς, ὦ Θρασύμαχε, ἔγωγε ἐπιθυμῶ, ἀλλὰ τῇδέ πῃ σκέψασθαι· πόλιν φαίης ἂν ἄδικον εἶναι καὶ | ἄλλας πόλεις ἐπιχειρεῖν b
δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλῶσθαι, πολλὰς δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτῇ ἔχειν δουλωσαμένην;

Πῶς γὰρ οὔκ; ἔφη. Καὶ τοῦτό γε ἡ ἀρίστη μάλιστα ποιήσει καὶ τελεώτατα οὖσα ἄδικος.

Μανθάνω, ἔφην, ὅτι σὸς οὗτος ἦν ὁ λόγος. Ἀλλὰ τόδε περὶ αὐτοῦ σκοπῶ· πότερον ἡ κρείττων γιγνομένη πόλις πόλεως ἄνευ δικαιοσύνης τὴν δύναμιν ταύτην ἕξει, ἢ ἀνάγκη αὐτῇ μετὰ δικαιοσύνης;

Εἰ μέν, ἔφη, ὡς σὺ ἄρτι | ἔλεγες ἔχει, ἡ δικαιοσύνη c

e 6 γε om. F add. s. u. || **351 a** 2 ἐλέχθη : ἐδείχθη F¹ || ὅτι καὶ : καὶ ὅτι F || 3 ἔφην F : ἔφη cet. || 5 ἡ : καὶ ἡ F || 7 τῇδε πῃ σκέψασθαι AT Stobaei SM : τι δ' ἐπισκέψασθαι F Stobaei A || **b** 2 δουλοῦσθαι : βούλεσθαι Stob. || 3 ἑαυτῇ : -τὴν F || 4 ἡ ἀρίστη : παρίστη F || 6 ἦν οὗτος T || τόδε : τόγε T || 9 αὐτῇ AT : -τὴν F Stob. || **c** 1 ἔχει codd. et Stob. : ἔχει, εἰ Baiter, ἐστιν Venet. 184.

la justice est sagesse, c'est de la justice qu'il usera ; mais s'il en est comme je le disais, c'est de l'injustice.

Je suis charmé, Thrasymaque, dis-je, que tu ne te contentes pas de dire oui et non d'un signe de tête, et que tu me répondes si bien.

C'est pour te faire plaisir, dit-il.

L'injustice empêche les hommes d'agir de concert.

XXIII A merveille ; mais fais-moi encore la grâce de répondre à ceci : crois-tu qu'un Etat, une armée, une troupe de brigands, de voleurs, ou toute autre bande de malfaiteurs associés pour quelque mauvais coup pourraient tant soit peu réussir, s'ils violaient à l'égard les uns des autres les règles de la justice?

d Non certes, dit-il.

Et s'ils les observaient, ne réussiraient-ils pas mieux?

Assurément.

La raison en est sans doute, Thrasymaque, que l'injustice fait naître entre les hommes des dissensions, des haines, des batailles, au lieu que la justice entretient la concorde et l'amitié. Est-ce vrai ?

Soit, dit-il : je ne veux pas contester avec toi.

Tu es bien aimable, excellent homme. Mais réponds à ma question. Si c'est le propre de l'injustice de faire naître la haine partout où elle se trouve, quand elle se produira chez des hommes libres ou des esclaves, ne fera-t-elle pas naître aussi parmi eux la haine, la discorde et l'impuissance de e rien entreprendre en commun?

Assurément.

Et si elle se trouve en deux personnes, ne seront-elles pas divisées, haineuses, hostiles à l'égard l'une de l'autre, comme elles le sont à l'égard des justes?

Elles le seront, dit-il.

Et si l'injustice, ô homme divin, se rencontre chez une seule personne, perdra-t-elle sa propriété, ou la gardera-t-elle entière?

Qu'elle la garde entière, dit-il.

est-il vrai que l'injustice empêche l'individu d'agir ? Les gens injustes ne sont que trop actifs, Platon le remarquera lui-même, 610 D.

σοφία, μετὰ δικαιοσύνης· εἰ δ' ὡς ἐγὼ ἔλεγον, μετὰ ἀδικίας.

Πάνυ ἄγαμαι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ὅτι οὐκ ἐπινεύεις μόνον καὶ ἀνανεύεις, ἀλλὰ καὶ ἀποκρίνει πάνυ καλῶς.

Σοὶ γάρ, ἔφη, χαρίζομαι.

XXIII Εὖ γε σὺ ποιῶν· ἀλλὰ δὴ καὶ τόδε μοι χάρισαι καὶ λέγε· δοκεῖς ἂν ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ λῃστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπί τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξαι ἄν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους;

| Οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς. d

Τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον;

Πάνυ γε.

Στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἥ γε ἀδικία καὶ μίση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἡ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν· ἦ γάρ;

Ἔστω, ἦ δ' ὅς, ἵνα σοι μὴ διαφέρωμαι.

Ἀλλ' εὖ γε σὺ ποιῶν, ὦ ἄριστε. Τόδε δέ μοι λέγε· ἆρα εἰ τοῦτο ἔργον ἀδικίας, μῖσος ἐμποιεῖν ὅπου ἂν ἐνῇ, οὐ καὶ ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένη μισεῖν ποιήσει ἀλλήλους καὶ στασιάζειν καὶ ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ | μετ' e ἀλλήλων πράττειν;

Πάνυ γε.

Τί δὲ ἂν ἐν δυοῖν ἐγγένηται; οὐ διοίσονται καὶ μισήσουσιν καὶ ἐχθροὶ ἔσονται ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς δικαίοις;

Ἔσονται, ἔφη.

Ἐὰν δὲ δή, ὦ θαυμάσιε, ἐν ἑνὶ ἐγγένηται ἀδικία, μῶν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὑτῆς δύναμιν, ἢ οὐδὲν ἧττον ἕξει;

Μηδὲν ἧττον ἐχέτω, ἔφη.

c 2 σοφία: -ίαν Stob. || 4 πάνυ: π. γε Stob. || 5 ἀλλὰ καὶ: ἀλλ' F s. u. add. καὶ F^2 || 7 σὺ TF: σοι A in m. γρ. σὺ || 9 ὅσα om. F add. s. u. F^2 || d 4 στάσεις: -σις D Stob. || 7 διαφέρωμαι F: -ρωμεν AT || 8 εὖγε σὺ: εὖγε εὖ F σοι s. u. add. F^2 || 9 ὅπου ἂν ἐνῇ: ὁπόταν ἔνι Stob. || e 8 ἧττον om. A add. in m. A^2.

Ainsi, quel que soit le sujet où elle réside, ville, nation, armée, société quelconque, il est évident que l'effet de l'in-
352 a justice est d'abord de le mettre dans l'impuissance d'agir en accord avec lui-même par la dissension et la discorde qu'elle y suscite, et ensuite de le rendre ennemi de lui-même et de tous ceux qui lui sont contraires et qui sont justes. N'est-ce pas vrai ?

Si.

Ne se trouvât-elle que dans un seul individu, elle produira, je suppose, les mêmes effets[1], puisque c'est dans sa nature de les produire : tout d'abord elle le mettra dans l'impossibilité d'agir en excitant la discorde et la contradiction dans son âme, ensuite elle le rendra ennemi aussi bien de lui-même que des justes ; n'est-ce pas vrai ?

Si.

Mais, mon ami, les dieux ne sont-ils pas justes aussi ?

b Soit, dit-il.

S'il en est ainsi, Thrasymaque, l'homme injuste sera aussi l'ennemi des dieux, et le juste sera leur ami.

Régale-toi à ton aise de tes discours, dit-il ; je ne te contredirai pas : je ne veux pas indisposer contre moi la compagnie.

Et bien, allons ! repris-je ; sers-moi le reste du festin en continuant à répondre. Nous avons montré que les hommes justes sont plus sages, meilleurs et plus capables d'agir que les hommes injustes, que ceux-ci sont incapables d'agir de
c concert ; et, si l'on dit qu'en dépit de leur injustice il s'en trouve qui aient parfois exécuté vigoureusement quelque entreprise en commun, nous affirmons que c'est une erreur totale ; car ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres, s'ils avaient été tout à fait injustes, et il est évident qu'ils avaient en eux quelque justice qui les empêchait de se nuire les uns aux autres, dans le temps qu'ils nuisaient à

1. L'idée que la justice présente dans l'individu le maintient en paix avec lui-même sera développée à la fin du livre IV, où Platon démontre que l'âme de l'individu, comme l'Etat, contient trois parties distinctes : raison, appétit sensitif, courage. Au livre IV, Platon décrit d'abord la justice dans l'Etat, puis la justice dans l'individu, parce que la vue de la justice dans un cadre plus large doit l'aider à la distinguer dans un cadre plus étroit. C'est la méthode qu'il suit

Οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἵαν, ᾧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὁτῳοῦν, πρῶτον μὲν ἀδύνατον || αὐτὸ ποιεῖν 352 a πράττειν μεθ' αὑτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ ; οὐχ οὕτως;

Πάνυ γε.

Καὶ ἐν ἑνὶ δή, οἶμαι, ἐνοῦσα ταῦτα πάντα ποιήσει ἅπερ πέφυκεν ἐργάζεσθαι· πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ, ἔπειτα ἐχθρὸν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς δικαίοις· ἦ γάρ ;

Ναί.

Δίκαιοι δέ γ' εἰσίν, ὦ φίλε, καὶ οἱ θεοί ;

Ἔστων, | ἔφη. b

Καὶ θεοῖς ἄρα ἐχθρὸς ἔσται ὁ ἄδικος, ὦ Θρασύμαχε, ὁ δὲ δίκαιος φίλος.

Εὐωχοῦ τοῦ λόγου, ἔφη, θαρρῶν· οὐ γὰρ ἔγωγέ σοι ἐναντιώσομαι, ἵνα μὴ τοῖσδε ἀπέχθωμαι.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὰ λοιπά μοι τῆς ἑστιάσεως ἀποπλήρωσον ἀποκρινόμενος ὥσπερ καὶ νῦν. Ὅτι μὲν γὰρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲν πράττειν μετ' ἀλλήλων οἷοί τε, ἀλλὰ δὴ καὶ οὓς | φαμεν ἐρρωμένως πώποτέ τι μετ' c ἀλλήλων κοινῇ πρᾶξαι ἀδίκους ὄντας, τοῦτο οὐ παντάπασιν ἀληθὲς λέγομεν· οὐ γὰρ ἂν ἀπείχοντο ἀλλήλων κομιδῇ ὄντες ἄδικοι, ἀλλὰ δῆλον ὅτι ἐνῆν τις αὐτοῖς δικαιοσύνη, ᾗ αὐτοὺς ἐποίει μήτοι καὶ ἀλλήλους γε καὶ ἐφ' οὓς ᾖσαν,

e 11 ἐγγένηται : ἐγγίγνηται F || e 12 ἄλλῳ : ἄλ. τινὶ F || 352 a 1 αὐτό : -τὸν F || ποιεῖν D : ποιεῖ cet. || 6 ἐνοῦσα : ἓν οὖσα F^2 || ταῦτα πάντα : ταὐτὰ π. F ταῦτα Stob. || 7 ποιήσει πράττειν Stob. || 9 ἐχθρόν : αἰσχρόν Stob. || 11 δέ γ' AT Stob. : γ' F || 12 ἔστων Hartman : ἔστωσαν codd. et Stob. || b 2 ὦ Θρασύμαχε, ὁ ἄδικος Stob. || 6 μοι : με Stob. || 8 καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι ATF^2 : καὶ ἀδυνατώτεροι F^1 || 10 δὴ καὶ οὓς A^2TF : δικαίους A καὶ οὓς D Stob.

leurs adversaires, et qui leur a permis de faire ce qu'ils ont fait; en se portant à leurs injustes entreprises, ils n'étaient qu'à demi gâtés par l'injustice, puisque ceux qui sont complètement méchants et entièrement injustes sont par cela même
d dans une impuissance absolue de rien faire. Voilà la vérité, comme je la conçois, en opposition à la thèse que tu as exposée au début. Maintenant il faut examiner si le sort du juste est meilleur et plus heureux que celui de l'injuste, question que nous nous étions promis de traiter par la suite. Or cela est dès maintenant évident, ce me semble, d'après ce que nous avons dit. Cependant il faut examiner la chose plus à fond; aussi bien il n'est pas ici question d'une bagatelle, mais de ce qui doit faire la règle de notre vie.

Chaque chose a sa fonction et une vertu propre à la remplir.

Examine donc, dit-il.

C'est ce que je vais faire, répondis-je. Dis-moi, le cheval n'a-t-il pas, à ton avis, une fonction qui lui est propre[1]?

e Si.

N'admets-tu pas que la fonction, soit du cheval, soit de tout autre animal, c'est ce qu'on peut faire uniquement ou du moins le plus parfaitement par cet animal seul?

Je ne comprends pas, dit-il.

Je m'explique autrement. Peut-on voir par autre chose que par les yeux?

Non, certes.

Entendre par autre chose que par les oreilles?

Nullement.

Nous pouvons donc dire avec raison que c'est là leur fonction?

Assurément.

353 a Ne pourrait-on pas tailler la vigne avec un coutelas, un tranchet et beaucoup d'autres instruments?

Pourquoi pas?

déjà ici; c'est celle qu'il suivra encore dans les livres VIII, et IX, où il décrit les variétés de l'injustice dans l'Etat et dans l'individu. Notre passage 351 A à 352 A contient en germe toute la méthode et la doctrine de la *République*.

1. Cette idée que chaque être a sa fonction particulière qu'il peut remplir mieux que tout autre devient un des principes essentiels de l'Etat idéal, au live II 369 E et suiv.

ἅμα ἀδικεῖν, δι᾽ ἣν ἔπραξαν ἃ ἔπραξαν, ὥρμησαν δὲ ἐπὶ τὰ ἄδικα ἀδικίᾳ ἡμιμόχθηροι ὄντες, ἐπεὶ οἵ γε παμπόνηροι καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶν καὶ πράττειν ἀδύνατοι· ταῦτα | μὲν οὖν ὅτι οὕτως ἔχει μανθάνω, ἀλλ᾽ οὐχ ὡς σὺ d τὸ πρῶτον ἐτίθεσο· εἰ δὲ καὶ ἄμεινον ζῶσιν οἱ δίκαιοι τῶν ἀδίκων καὶ εὐδαιμονέστεροί εἰσιν, ὅπερ τὸ ὕστερον προυθέμεθα σκέψασθαι, σκεπτέον. Φαίνονται μὲν οὖν καὶ νῦν, ὥς γέ μοι δοκεῖ, ἐξ ὧν εἰρήκαμεν· ὅμως δ᾽ ἔτι βέλτιον σκεπτέον· οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν.

Σκόπει δή, ἔφη.

Σκοπῶ, ἦν δ᾽ ἐγώ. Καί μοι λέγε· δοκεῖ τί σοι εἶναι ἵππου ἔργον;

| Ἔμοιγε. e

Ἆρ᾽ οὖν τοῦτο ἂν θείης καὶ ἵππου καὶ ἄλλου ὁτουοῦν ἔργον, ὃ ἂν ᾖ μόνῳ ἐκείνῳ ποιῇ τις ἢ ἄριστα;

Οὐ μανθάνω, ἔφη.

Ἀλλ᾽ ὧδε· ἔσθ᾽ ὅτῳ ἂν ἄλλῳ ἴδοις ἢ ὀφθαλμοῖς;

Οὐ δῆτα.

Τί δέ; ἀκούσαις ἄλλῳ ἢ ὠσίν;

Οὐδαμῶς.

Οὐκοῦν δικαίως ἂν ταῦτα τούτων φαῖμεν ἔργα εἶναι;

Πάνυ γε.

Τί δέ; || μαχαίρᾳ ἂν ἀμπέλου κλῆμα ἀποτέμοις καὶ 353 a σμίλῃ καὶ ἄλλοις πολλοῖς;

Πῶς γὰρ οὔ;

c 6 ἀδικεῖν ἅμα Stob. || ἃ ἔπραξαν om. Stob. || 8 ἄδικοι τελέως om. Stob. || d 2 εἰ δὲ : οἱ δὲ Stob. || 5 ὡς γέ μοι A^2T : ὥστέμοι A^1F || δὲ ἔτι T^2F : δέ τι AT || βέλτιον : -τιστον F || e 2 καὶ ἵππου : ἵπ. F || 3 ὃ : ᾧ F || 4 ἔφη om. Stob. || 5 ἀλλ᾽ ὧδε : ἄλλο δὲ F || ἔσθ᾽ : ἔστω Stob. || ὀφθαλμοῖς : -μῷ F || 7 ἀκούσαις : -σας Stob. || ἄλλῳ : -λοις Stob. || 9 φαῖμεν Steph. : φαμεν codd. et Stob. || 353 a 1 ἂν F : om. cet. Stob.

Mais aucun, je pense, ne ferait aussi bien l'office qu'une serpette faite pour cela.

C'est vrai.

N'admettrons-nous pas que c'est là la fonction de la serpette ?

Nous l'admettrons certainement.

XXIV Maintenant, je pense, tu comprends mieux ce que je disais tout à l'heure, quand je te demandais si la fonction d'une chose n'est pas ce qu'elle fait seule ou fait mieux que les autres.

Je comprends, dit-il, et je crois que c'est bien là la fonction
b de chaque chose.

Bien, dis-je. Mais tout ce qui est chargé d'une fonction n'a-t-il pas aussi une vertu qui lui est propre [1] ? et, pour en revenir à mes exemples de tout à l'heure, les yeux, disons-nous, ont une fonction ?

Ils en ont une.

Ils ont donc aussi une vertu ?

Ils ont aussi une vertu.

Nous avions attribué une fonction aux oreilles aussi ?

Oui.

Et par conséquent une vertu aussi ?

Aussi.

N'en est-il pas de même de toute autre chose ?

Il en est de même.

Eh bien ! est-ce que les yeux pourraient jamais bien remplir leur fonction, si, au lieu d'avoir la vertu qui leur est
c propre, ils avaient à la place le vice contraire ?

Comment le pourraient-ils ? répondit-il ; tu veux dire sans doute la cécité à la place de la vue.

Quelle est leur vertu, peu importe ; ce n'est pas cela que

1. Dans le Ménon 71 E et 72 A, après avoir expliqué ce qu'est la vertu d'un homme, puis la vertu d'une femme, Ménon ajoute : « Il y a aussi une vertu propre aux enfants de l'un et de l'autre sexe, et aux vieillards ; celle qui convient à l'homme libre est autre que celle de l'esclave ; en un mot il y a une infinité de vertus diverses. Il n'y a donc nul embarras à dire ce que c'est ; car chaque profession, chaque âge, chaque action a sa vertu particulière. Je pense, Socrate, qu'il en est de même à l'égard du vice. »

Ἀλλ' οὐδενί γ' ἄν, οἶμαι, οὕτω καλῶς ὡς δρεπάνῳ τῷ ἐπὶ τούτῳ ἐργασθέντι.

Ἀληθῆ.

Ἆρ' οὖν οὐ τοῦτο τούτου ἔργον θήσομεν ;

Θήσομεν μὲν οὖν.

XXIV Νῦν δή, οἶμαι, ἄμεινον ἂν μάθοις ὃ ἄρτι ἠρώτων, πυνθανόμενος εἰ οὐ τοῦτο ἑκάστου εἴη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται.

Ἀλλά, ἔφη, μανθάνω τε καί μοι δοκεῖ τοῦτο ἑκάστου | πράγματος ἔργον εἶναι. b

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ. Οὐκοῦν καὶ ἀρετὴ δοκεῖ σοι εἶναι ἑκάστῳ ὅπερ καὶ ἔργον τι προστέτακται ; ἴωμεν δὲ ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν· ὀφθαλμῶν, φαμέν, ἔστιν ἔργον ;

Ἔστιν.

Ἆρ' οὖν καὶ ἀρετὴ ὀφθαλμῶν ἔστιν ;

Καὶ ἀρετή.

Τί δέ ; ὤτων ἦν τι ἔργον ;

Ναί.

Οὐκοῦν καὶ ἀρετή ;

Καὶ ἀρετή.

Τί δὲ πάντων πέρι τῶν ἄλλων ; οὐχ οὕτω ;

Οὕτω.

Ἔχε δή· ἆρ' ἄν ποτε ὄμματα τὸ αὑτῶν ἔργον καλῶς ἀπεργάσαιντο μὴ ἔχοντα τὴν αὑτῶν | οἰκείαν ἀρετήν, ἀλλ' c ἀντὶ τῆς ἀρετῆς κακίαν ;

Καὶ πῶς ἄν ; ἔφη· τυφλότητα γὰρ ἴσως λέγεις ἀντὶ τῆς ὄψεως.

Ἥτις, ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν ἡ ἀρετή· οὐ γάρ πω τοῦτο

a 5 τούτῳ F Stob. : -το AT || 7 τούτου : -το F || 9 ἠρώτων : πρῶτον F^1 || 10 οὐ τοῦτο ATF^2 : τούτου F^1 || b 3 προστέτακται : συντε- F^1 || 4 φαμὲν : μὲν Stob. || ἔργον : τι ἔργον F Stob. || 5 ἔστιν : ναί ἐστιν F^2 || 12 τί δέ πάντων : δὴ γὰρ Stobaei S δή γ' ἄν Stobaei A || c 5 ἦν δ' ἐγώ, αὐτῶν ἡ ἀρετή : ἦν ἐγὼ ἀρετή Stob.

je demande, mais si les êtres chargés d'une fonction la remplissent bien par leur vertu propre, mal par le vice contraire.

Cela est certain, répondit-il.

Ainsi donc les oreilles aussi privées de leur vertu propre feront mal leur fonction ?

Certainement.

d La même observation ne s'applique-t-elle pas à toutes les autres choses ?

C'est mon avis.

La fonction de l'âme est de gouverner, et sa vertu, la justice.

Allons ! maintenant examinons ceci. L'âme n'a-t-elle pas une fonction, qu'aucune autre chose au monde ne peut remplir, comme diriger, commander, délibérer et toutes les choses du même genre[1] ? A-t-on droit d'attribuer ces fonctions à autre chose qu'à l'âme, et ne faut-il pas dire qu'elles lui sont propres ?

On ne peut les attribuer qu'à l'âme.

e Et la vie, à son tour, ne la reconnaîtrons-nous pas comme une fonction de l'âme ?

Si, assurément, dit-il.

Ne soutiendrons-nous pas que l'âme aussi à sa vertu particulière ?

Nous le soutiendrons.

e Est-ce que l'âme s'acquittera jamais bien de ses fonctions, Thrasymaque, si elle est privée de la vertu qui lui est propre, ou est-ce impossible ?

C'est impossible.

C'est donc une nécessité qu'une âme méchante gouverne et dirige mal, que la bonne au contraire s'acquitte bien de tout cela.

C'est une nécessité.

Ne sommes-nous pas tombés d'accord que la justice est une vertu, et l'injustice un vice de l'âme ?

Nous en sommes tombés d'accord en effet.

1. Que l'âme, et en particulier l'intelligence, ait pour fonction de gouverner, de surveiller, c'est une idée qui revient sans cesse dans Platon. C'est sur cette doctrine qu'il fonde la sujétion du corps à l'âme dans le *Phédon* 80 A, 94 B et dans l'*Alcib.* I 130 A.

ἐρωτῶ, ἀλλ' εἰ τῇ οἰκείᾳ μὲν ἀρετῇ τὸ αὑτῶν ἔργον εὖ ἐργάσεται τὰ ἐργαζόμενα, κακίᾳ δὲ κακῶς.

Ἀληθές, ἔφη, τοῦτό γε λέγεις.

Οὐκοῦν καὶ ὦτα στερόμενα τῆς αὑτῶν ἀρετῆς κακῶς τὸ αὑτῶν ἔργον ἀπεργάσεται;

Πάνυ γε.

Τίθεμεν οὖν καὶ τἆλλα πάντα εἰς | τὸν αὐτὸν λόγον; d

Ἔμοιγε δοκεῖ.

Ἴθι δή, μετὰ ταῦτα τόδε σκέψαι. Ψυχῆς ἔστιν τι ἔργον ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἑνὶ πράξαις, οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι;

Οὐδενὶ ἄλλῳ.

Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι;

Μάλιστά γ', ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι;

Φαμέν.

| Ἆρ' οὖν ποτε, ὦ Θρασύμαχε, ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ e
ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον;

Ἀδύνατον.

Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν.

Ἀνάγκη.

Οὐκοῦν ἀρετήν γε συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν;

Συνεχωρήσαμεν γάρ.

c 6 μὲν om. Stob. || 8 γε om. F Stob. || 9 στερόμενα : στερούμ. F || αὑτῶν om. Stob. || d 1 αὐτόν : αὐτὸν τοῦτον F Stob. || 4 πράξαις : -ξαιο A^2T^2 || 5 ἐπιμελεῖσθαι : ἐμμελ. Stob. || βουλεύεσθαι : τὸ β. Stob. || 7 φαῖμεν : φαμὲν F Stobaei S || ἐκείνης codd. et Stob. : ἐκείνου Venet. B Mon. secl. Madvig || 9 ψυχῆς : οὐ ψ. F Stob. || ἔργον φήσομεν F Stob. || 10 μάλιστα γ' : μάλιστ' ἂν Stob. || e 5 δὲ om. F add. s. u. F^2 || 7 γε : τε F μὲν Stob.

L'homme injuste est malheureux, le juste, heureux.

Par conséquent l'âme juste et l'homme juste vivront bien, l'injuste, mal ?

C'est évident, dit-il, d'après ton raisonnement.

354 a Mais à coup sûr celui qui vit bien est heureux et fortuné, celui qui vit mal, le contraire.

Sans doute.

Ainsi l'homme juste est heureux, l'injuste, malheureux ?

Soit, dit-il.

Mais il n'est pas avantageux d'être malheureux, et il l'est d'être heureux.

Sans doute.

Il n'est donc pas vrai, divin Thrasymaque, que l'injustice soit plus avantageuse que la justice.

Fais de cela, Socrate, dit-il, ton festin des Bendidies.

C'est toi qui me l'as servi, Thrasymaque, répondis-je, en te rendant traitable et en renonçant à ta rudesse. Il est vrai b que le régal a été maigre ; mais c'est ma faute, et non la tienne. Il me semble que j'ai fait comme les gourmands qui agrippent et goûtent tous les plats à mesure qu'on les sert, sans avoir mangé suffisamment du précédent : moi aussi avant d'avoir trouvé ce que nous cherchions en premier lieu, à savoir la nature de la justice, j'ai lâché ce sujet pour me jeter dans l'examen de ce point particulier, si la justice est vice et ignorance, ou sagesse et vertu ; puis, un autre propos étant survenu, à savoir si l'injustice est plus avantageuse que la justice, je n'ai pu m'empêcher de quitter le sujet précé- c dent pour celui-ci ; en sorte qu'à présent le résultat de la discussion, c'est que je ne sais rien ; car du moment que je ne sais pas ce qu'est la justice, je saurai encore moins si c'est, ou non, une vertu, et si celui qui la possède est heureux ou malheureux.

Ἡ μὲν ἄρα δικαία ψυχὴ καὶ ὁ δίκαιος ἀνὴρ εὖ βιώσεται, κακῶς δὲ ὁ ἄδικος.

Φαίνεται, ἔφη, κατὰ τὸν σὸν λόγον.

|| Ἀλλὰ μὴν ὅ γε εὖ ζῶν μακάριός τε καὶ εὐδαίμων, ὁ δὲ 354 a
μὴ τἀναντία.

Πῶς γὰρ οὔ;

Ὁ μὲν δίκαιος ἄρα εὐδαίμων, ὁ δ' ἄδικος ἄθλιος.

Ἔστων, ἔφη.

Ἀλλὰ μὴν ἄθλιόν γε εἶναι οὐ λυσιτελεῖ, εὐδαίμονα δέ.

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐδέποτ' ἄρα, ὦ μακάριε Θρασύμαχε, λυσιτελέστερον ἀδικία δικαιοσύνης.

Ταῦτα δή σοι, ἔφη, ὦ Σώκρατες, εἱστιάσθω ἐν τοῖς Βενδιδίοις.

Ὑπὸ σοῦ γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ἐπειδή μοι πρᾳος ἐγένου καὶ χαλεπαίνων ἐπαύσω. Οὐ μέντοι καλῶς γε εἱστίαμαι, δι' | ἐμαυτόν, ἀλλ' οὐ διὰ σέ· ἀλλ' ὥσπερ οἱ b
λίχνοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἁρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγώ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν δ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὑρεῖν, τὸ δίκαιον ὅ τί ποτ' ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὁρμῆσαι ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἡ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμην τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι | νυνὶ γέγονεν c
ἐκ τοῦ διαλόγου μηδὲν εἰδέναι· ὁπότε γὰρ τὸ δίκαιον μὴ οἶδα ὅ ἐστιν, σχολῇ εἴσομαι εἴτε ἀρετή τις οὖσα τυγχάνει εἴτε καὶ οὔ, καὶ πότερον ὁ ἔχων αὐτὸ οὐκ εὐδαίμων ἐστὶν ἢ εὐδαίμων.

354 a 4 ὁ μέν... 7 πῶς γὰρ οὔ om. F add. supra paginam || ἄδικος om. Stob. || 5 ἔστων Hartman : ἔστωσαν codd. ἔστω Stob. || 6 οὐ λυσιτελεῖ εἶναι Stob. || 11 βενδιδίοις AT Proclus : βενδικίοις F βενδιδείοις F² || 12 πρᾳος : ο ex ω fecit T || b 3 ἐγώ μοι W : ἐγῶμαι ATF² ἐγώ F¹ || 4 τὸ πρῶτον : τῷ π. T¹ || 5 ὁρμῆσαι : ὥρμημαι F² || 9 ἐπὶ : ἐστι F¹.

LIVRE II

357 a

Glaucon reprend la thèse de Thrasymaque.

I Après avoir dit ces mots, je croyais bien être quitte de parler ; mais ce n'était, paraît-il, qu'un prélude. Car Glaucon, qui est toujours très combattif envers et contre tous, le montra cette fois encore et n'approuva point la retraite de Thrasymaque, et prenant la parole : Socrate, dit-il, te suffit-il de paraître nous avoir persuadés,
b ou veux-tu nous persuader réellement que la justice est de toute façon préférable à l'injustice ?

Bien réellement, dis-je, je voudrais vous persuader, si cela était en mon pouvoir.

Alors, dit-il, tu ne fais pas ce que tu veux. Dis-moi donc, n'y a-t-il pas, à ton avis, une sorte de bien que nous souhaiterions d'avoir, non pas en vue de ses suites, mais parce que nous l'aimons pour lui-même, comme la joie et tous les plaisirs inoffensifs[1], et qui n'ont pas pour l'avenir d'autre conséquence que le plaisir même de leur possesseur ?

Je crois, dis-je, qu'il y a une espèce de bien de cette nature.
c N'y a-t-il pas aussi un bien que nous aimons pour lui-même et pour ses suites, par exemple le bon sens, la vue, la santé ? car de tels biens nous sont chers à ce double titre.

Si, dis-je

Ne vois-tu pas, reprit-il, une troisième espèce de bien, où l'on range la gymnastique, la cure d'une maladie, l'exercice de la médecine et des autres arts lucratifs ? Nous pouvons dire de ces biens qu'ils sont pénibles, mais utiles, et ce n'est
d pas pour eux-mêmes que nous voulons les posséder, mais

1. Ces plaisirs inoffensifs sont définis dans les *Lois* 667 E comme des plaisirs qui ne comportent aucune suite, ni bonne, ni mauvaise. Ils diffèrent des plaisirs purs analysés dans le *Philèbe* 53, qui peuvent avoir des conséquences, mais qui ne comportent pas de peine.

B

I Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα εἰπὼν ᾤμην λόγου ἀπηλλάχθαι· 357 a
τὸ δ᾽ ἦν ἄρα, ὡς ἔοικε, προοίμιον. Ὁ γὰρ Γλαύκων ἀεί τε
ἀνδρειότατος ὢν τυγχάνει πρὸς ἅπαντα, καὶ δὴ καὶ τότε
τοῦ Θρασυμάχου τὴν ἀπόρρησιν οὐκ ἀπεδέξατο, ἀλλ᾽ ἔφη·
Ὦ Σώκρατες, πότερον ἡμᾶς βούλει δοκεῖν πεπεικέναι ἢ
ὡς ἀληθῶς | πεῖσαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἄμεινόν ἐστιν δίκαιον b
εἶναι ἢ ἄδικον;

Ὡς ἀληθῶς, εἶπον, ἔγωγ᾽ ἂν ἑλοίμην, εἰ ἐπ᾽ ἐμοὶ εἴη.

Οὐ τοίνυν, ἔφη, ποιεῖς ὃ βούλει. Λέγε γάρ μοι· ἆρά σοι
δοκεῖ τοιόνδε τι εἶναι ἀγαθόν, ὃ δεξαίμεθ᾽ ἂν ἔχειν οὐ τῶν
ἀποβαινόντων ἐφιέμενοι, ἀλλ᾽ αὐτὸ αὑτοῦ ἕνεκα ἀσπαζό-
μενοι, οἷον τὸ χαίρειν καὶ αἱ ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ
μηδὲν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ
χαίρειν ἔχοντα;

Ἔμοιγε, ἦν δ᾽ ἐγώ, δοκεῖ τι εἶναι τοιοῦτον.

| Τί δέ; ὃ αὐτό τε αὑτοῦ χάριν ἀγαπῶμεν καὶ τῶν ἀπ᾽ c
αὐτοῦ γιγνομένων, οἷον αὖ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ
ὑγιαίνειν; τὰ γὰρ τοιαῦτά που δι᾽ ἀμφότερα ἀσπαζόμεθα

Ναί, εἶπον.

Τρίτον δὲ ὁρᾷς τι, ἔφη, εἶδος ἀγαθοῦ, ἐν ᾧ τὸ γυμνά-
ζεσθαι καὶ τὸ κάμνοντα ἰατρεύεσθαι καὶ ἰάτρευσίς τε καὶ
ὁ ἄλλος χρηματισμός; ταῦτα γὰρ ἐπίπονα φαῖμεν ἄν,
ὠφελεῖν δὲ ἡμᾶς, καὶ αὐτὰ μὲν ἑαυτῶν | ἕνεκα οὐκ ἂν d

357 a 2 τε: τε δὴ F || b 7 αἱ om. F add. s. u. || καὶ μηδὲν: εἰ καὶ μ. F || 8 διὰ ταύτας: δι᾽ αὐτὰς F || ἄλλο γίγνεται F || 10 τι om. F || c 2 ὁρᾶν om. F add. s. u. F^2 || 4 εἶπον: ο in ras. A εἶπε F^1 || 6 τό: τόν F || 7 φαμὲν ἐπίπονα F || φαῖμεν: ι in ras. A φαμὲν F^1.

pour le salaire et les autres avantages qui viennent à leur suite.

Il y a bien en effet, dis-je, cette troisième espèce ; mais où veux-tu en venir ?

Dans laquelle, demanda-t-il, ranges-tu la justice ?

358 a Je la range pour ma part, dis-je, dans la plus belle, celle du bien qu'il faut aimer pour lui-même et pour ses suites, si l'on veut être heureux.

Ce n'est pas, dit-il, l'avis du vulgaire qui la classe dans les biens pénibles, ceux qu'il faut cultiver en vue du salaire et de la bonne renommée et pour sauver sa réputation, mais qu'il faut fuir pour eux-mêmes, à cause de la peine qu'ils exigent.

II Je sais, dis-je, que c'est l'opinion du vulgaire, et il y a beau temps que Thrasymaque reproche à la justice d'être pénible, et réserve ses éloges à l'injustice ; mais moi, à ce qu'il paraît, j'ai la cervelle rétive.

b Eh bien donc, reprit-il, écoute-moi à mon tour [1] ; peut-être seras-tu de mon avis. Je crois que Thrasymaque s'est rendu trop tôt, fasciné par toi comme un serpent. Pour moi, je ne suis pas satisfait de la manière dont l'une et l'autre thèse ont été défendues. Je veux savoir la nature de la justice et de l'injustice, et les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'âme où elles résident, sans tenir aucun compte des salaires et des conséquences qu'elles peuvent avoir. Voici donc ce que je vais faire, si tu le trouves bon. Reprenant l'argumentation de Thrasymaque, je dirai d'abord ce qu'est
c la justice, selon l'opinion commune, et d'où elle tire son origine. Je ferai voir ensuite que ceux qui la pratiquent le font à contre-cœur, parce qu'elle est nécessaire, et non parce qu'elle est un bien ; enfin qu'ils sont logiques quand ils en usent ainsi, parce que la condition de l'homme injuste est bien meilleure que celle du juste, si on les en croit. Pour moi, Socrate, je ne partage pas cette opinion, bien que je sois trou-

1. Thrasymaque est désormais condamné au silence, il ne dira plus que quelques mots incidemment. C'est désormais Glaucon et Adimante qui vont être les interlocuteurs de Socrate. Platon met ses frères à l'honneur, en leur donnant, à côté de Socrate, les rôles les plus importants dans le plus beau de ses ouvrages.

δεξαίμεθα ἔχειν, τῶν δὲ μισθῶν τε χάριν καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γίγνεται ἀπ' αὐτῶν.

Ἔστιν γὰρ οὖν, ἔφην, καὶ τοῦτο τρίτον. Ἀλλὰ τί δή;

Ἐν ποίῳ, ἔφη, τούτων τὴν δικαιοσύνην τίθης;

Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἦν δ' ἐ||γώ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ δι 358 a
αὐτὸ καὶ διὰ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτοῦ ἀγαπητέον τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι.

Οὐ τοίνυν δοκεῖ, ἔφη, τοῖς πολλοῖς, ἀλλὰ τοῦ ἐπιπόνου εἴδους, ὃ μισθῶν θ' ἕνεκα καὶ εὐδοκιμήσεων διὰ δόξαν ἐπιτηδευτέον, αὐτὸ δὲ δι' αὐτὸ φευκτέον ὡς ὂν χαλεπόν.

II Οἶδα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι δοκεῖ οὕτω καὶ πάλαι ὑπὸ Θρασυμάχου ὡς τοιοῦτον ὂν ψέγεται, ἀδικία δὲ ἐπαινεῖται· ἀλλ' ἐγώ τις, ὡς ἔοικε, δυσμαθής.

Ἴθι | δή, ἔφη, ἄκουσον καὶ ἐμοῦ, ἐάν σοι ταὐτὰ δοκῇ. b
Θρασύμαχος γάρ μοι φαίνεται πρφαίτερον τοῦ δέοντος ὑπὸ σοῦ ὥσπερ ὄφις κηληθῆναι, ἐμοὶ δὲ οὔπω κατὰ νοῦν ἡ ἀπόδειξις γέγονεν περὶ ἑκατέρου· ἐπιθυμῶ γὰρ ἀκοῦσαι τί τ' ἔστιν ἑκάτερον καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ, τοὺς δὲ μισθοὺς καὶ τὰ γιγνόμενα ἀπ' αὐτῶν ἐᾶσαι χαίρειν. Οὕτωσι οὖν ποιήσω, ἐὰν καὶ σοὶ δοκῇ· ἐπανανεώσομαι τὸν Θρασυμάχου λόγον, καὶ | πρῶτον c
μὲν ἐρῶ δικαιοσύνην οἷον εἶναί φασιν καὶ ὅθεν γεγονέναι, δεύτερον δὲ ὅτι πάντες αὐτὸ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἀγαθόν, τρίτον δὲ ὅτι εἰκότως αὐτὸ δρῶσι· πολὺ γὰρ ἀμείνων ἄρα ὁ τοῦ ἀδίκου ἢ ὁ τοῦ δικαίου βίος, ὡς λέγουσιν. Ἐπεὶ ἔμοιγε, ὦ Σώκρατες, οὔ τι δοκεῖ οὕτως· ἀπορῶ μέντοι διατεθρυλη-

d 2 τε om. F || 358 a 4 ἔφη, δοκεῖ F || 8 ἀδικία δὲ ἐπαινεῖται F : om. AT || 9 ὡς ἔοικε, δυσμαθής : ἔοικε δυσ. εἶναι F || b 1 σοι : σοι ἔτι F || ταὐτὰ δοκῇ A : ταῦτα δ. T δοκῇ ταῦτα F || 2 πρῳαίτερον : αι in ras. A || 4 ἑκατέρου : -ροιν F || 8 δοκῇ : -κῶ cF || 2 ἐρῶ πρῶτον μὲν F || 4 ἀναγκαῖον : ἂν δίκαιον F || 5 ἀμείνων : -νον F¹ || 7 οὔ τι : ὅτι οὐ T || διατεθρυλημένος : -λλημένος F.

blé, parce que j'ai les oreilles rebattues des discours de Thrasymaque et de mille autres, et que je n'ai encore entendu
d personne défendre d'une manière satisfaisante le parti de la justice et la supériorité qu'elle a sur l'injustice. Je voudrais l'entendre louer en elle-même et pour elle-même, et c'est de toi surtout que j'attends cet éloge. C'est pourquoi je vais mettre tous mes efforts à louer le sort de l'homme injuste, après quoi je te montrerai de quelle façon je voudrais à mon tour t'entendre blâmer l'injustice et louer la justice. Mais vois si ma proposition te convient.

e Elle me convient parfaitement, dis-je ; est-il un sujet sur lequel un homme sensé puisse aimer à s'entretenir plus souvent que sur celui-là ?

Tu parles d'or, répondit-il. Maintenant écoute ce que je me suis chargé d'exposer d'abord, c'est-à-dire quelle est la nature et l'origine de la justice.

On dit que, suivant la nature[1], commettre l'injustice est un bien, la subir, un mal, mais qu'il y a plus de mal à la subir que de bien à la commettre. Aussi quand les hommes se font et subissent mutuellement des injustices et qu'ils en ressentent le plaisir ou le dommage, ceux qui ne peuvent éviter
359 a l'un et obtenir l'autre, jugent qu'il est utile de s'entendre les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. De là prirent naissance les lois et les conventions des hommes entre eux, et les prescriptions de la loi furent appelées légalité et justice. Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre le plus grand bien, c'est-à-dire l'impunité dans l'injustice, et le plus grand mal, c'est-à-dire l'impuissance à se venger de l'injustice. Placée entre ces
b deux extrêmes, la justice n'est pas aimée comme un bien, mais honorée à cause de l'impuissance où l'on est de commettre l'injustice. Car celui qui peut la commettre et qui est véritablement homme se garderait bien de faire une convention aux fins de supprimer l'injustice ou commise ou subie : ce serait folie de sa part. Voilà donc, Socrate, quelle est la nature de la justice, et l'origine qu'on lui donne.

1. En reprenant la théorie de Thrasymaque, Glaucon y introduit la distinction entre la nature et la loi. L'injustice est la loi de la nature ; la justice est le résultat d'un contrat entre les hommes. Aristote, *Politique* Γ 1280ᵇ 10, attribue la même doctrine au sophiste

μένος τὰ ὦτα, ἀκούων Θρασυμάχου καὶ μυρίων ἄλλων, τὸν δὲ ὑπὲρ τῆς δικαιοσύνης λόγον, | ὡς ἄμεινον ἀδικίας, d
οὐδενός πω ἀκήκοα ὡς βούλομαι· βούλομαι δὲ αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐγκωμιαζόμενον ἀκοῦσαι, μάλιστα δ' οἶμαι ἂν σοῦ πυθέσθαι. Διὸ κατατείνας ἐρῶ τὸν ἄδικον βίον ἐπαινῶν, εἰπὼν δὲ ἐνδείξομαί σοι ὃν τρόπον αὖ βούλομαι καὶ σοῦ ἀκούειν ἀδικίαν μὲν ψέγοντος, δικαιοσύνην δὲ ἐπαινοῦντος. Ἀλλ' ὅρα εἴ σοι βουλομένῳ ἃ λέγω.

Πάντων μάλιστα, ἦν δ' ἐγώ· περὶ γὰρ τίνος | ἂν μᾶλλον e
πολλάκις τις νοῦν ἔχων χαίροι λέγων καὶ ἀκούων;

Κάλλιστα, ἔφη, λέγεις· καὶ ὃ πρῶτον ἔφην ἐρεῖν, περὶ τούτου ἄκουε, οἷόν τε καὶ ὅθεν γέγονε δικαιοσύνη.

Πεφυκέναι γὰρ δή φασιν τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ' ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν, || τὸ δὲ αἱρεῖν, δοκεῖ λυσιτελεῖν 359 a
ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι· καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας αὐτῶν, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον· καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ· τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ | ὡς ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀρρωστίᾳ b
τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον· ἐπεὶ τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ' ἂν ἑνί ποτε ξυνθέσθαι τὸ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι· μαίνεσθαι γὰρ ἄν. Ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης, ὦ Σώκρατες, αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος.

d 6 ἀκούειν : ἀκοῦσαι F || **e** 4 οἷόν τε F : τί ὄντε AT τί οἴονται Mon. || 8 γεύωνται : -ονται T¹ || **359 a** 2 ξυνθέσθαι : τὸ συντίθεσθαι F || 3 δὴ om. F add. s. u. || ἄρξασθαι : ἀπάρ. F || νόμους : ν. τε F || **b** 3 ἄνδρα om. F || τὸ μήτε ... μήτε : τῶν εἴτε ... εἴτε T¹.

L'anneau de Gygès donné au juste ferait de lui un criminel.

III Pour prouver que l'on ne pratique la justice que malgré soi et par impuissance de commettre l'injustice, nous ne saurions mieux faire qu'en imagi-
c nant le cas que voici. Donnons à l'homme de bien et au méchant un égal pouvoir de faire ce qui leur plaira ; suivons-les ensuite et regardons où la passion va les conduire : nous surprendrons l'homme de bien s'engageant dans la même route que le méchant, entraîné par le désir d'avoir sans cesse davantage, désir que toute nature poursuit comme un bien, mais que la loi ramène de force au respect de l'égalité. Le meilleur moyen de leur donner le pouvoir dont je parle, c'est de leur prêter le privilège qu'eut autrefois, dit-
d on, Gygès, l'aïeul du Lydien [1]. Gygès était un berger au service du roi qui régnait alors en Lydie. A la suite d'un grand orage et d'un tremblement de terre, le sol s'était fendu, et une ouverture béante s'était formée à l'endroit où il paissait son troupeau. Etonné à cette vue, il descendit dans ce trou, et l'on raconte qu'entre autres merveilles il aperçut un cheval d'airain, creux, percé de petites portes, à travers lesquelles ayant passé la tête il vit dans l'intérieur un homme qui était mort, selon toute apparence, et dont la taille dépassait la taille
e humaine. Ce mort était nu ; il avait seulement un anneau d'or à la main. Gygès le prit et sortit. Or les bergers s'étant réunis à leur ordinaire pour faire au roi leur rapport mensuel sur l'état des troupeaux, Gygès vint à l'assemblée, portant au doigt son anneau. Ayant pris place parmi les bergers, il tourna par hasard le chaton de sa bague par devers lui en
360 a dedans de sa main, et aussitôt il devint invisible à ses voisins, et l'on parla de lui, comme s'il était parti, ce qui le remplit d'étonnement. En maniant de nouveau sa bague, il tourna le chaton en dehors et aussitôt il redevint visible. Frappé de

Lycophron : « La loi est une convention, et comme l'a dit le sophiste Lycophron, un garant des droits mutuels des hommes. »

1. Le texte des manuscrits est τῷ Γύγου τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ : à l'ancêtre de Gygès, le Lydien. Mais au livre X 612 B Platon dit Γύγου δακτύλιον ; l'anneau de Gygès, et non de l'ancêtre de Gygès, et les auteurs anciens qui ont parlé de cet anneau l'attribuent tous à Gygès lui-même, Cicéron, *De Off.* III 28, Lucien, *Nav.* 41 et *Bis Acc.* 21, Philostrate, *Vita Apoll.* 101. Aussi a-t-on corrigé en transposan

III Ὡς δὲ καὶ οἱ ἐπιτηδεύοντες ἀδυναμίᾳ τοῦ ἀδικεῖν
ἄκοντες αὐτὸ ἐπιτηδεύουσι, μάλιστ᾽ ἂν αἰσθοίμεθα, εἰ
τοιόνδε ποιήσαιμεν τῇ διανοίᾳ· | δόντες ἐξουσίαν ἑκατέρῳ c
ποιεῖν ὅ τι ἂν βούληται, τῷ τε δικαίῳ καὶ τῷ ἀδίκῳ,
εἶτ᾽ ἐπακολουθήσαιμεν θεώμενοι ποῖ ἡ ἐπιθυμία ἑκάτερον
ἄξει. Ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ
ἀδίκῳ εἰς ταὐτὸν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις
διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βίᾳ παράγεται ἐπὶ
τὴν τοῦ ἴσου τιμήν. Εἴη δ᾽ ἂν ἡ ἐξουσία ἣν λέγω τοιάδε
μάλιστα, εἰ αὐτοῖς γένοιτο οἵαν ποτέ φασιν δύναμιν Γύγῃ,
τῷ | τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ, γενέσθαι. Εἶναι μὲν γὰρ αὐτὸν d
ποιμένα θητεύοντα παρὰ τῷ τότε Λυδίας ἄρχοντι, ὄμβρου
δὲ πολλοῦ γενομένου καὶ σεισμοῦ ῥαγῆναί τι τῆς γῆς καὶ
γενέσθαι χάσμα κατὰ τὸν τόπον ᾗ ἔνεμεν· ἰδόντα δὲ καὶ
θαυμάσαντα καταβῆναι καὶ ἰδεῖν ἄλλα τε δὴ ἃ μυθολο-
γοῦσιν θαυμαστὰ καὶ ἵππον χαλκοῦν, κοῖλον, θυρίδας
ἔχοντα, καθ᾽ ἃς ἐγκύψαντα ἰδεῖν ἐνόντα νεκρόν, ὡς
φαίνεσθαι, μείζω ἢ κατ᾽ ἄνθρωπον, τοῦτον δὲ ἄλλο μὲν
ἔχειν οὐδέν, | περὶ δὲ τῇ χειρὶ χρυσοῦν δακτύλιον, ὃν e
περιελόμενον ἐκβῆναι. Συλλόγου δὲ γενομένου τοῖς ποιμέσιν
εἰωθότος, ἵν᾽ ἐξαγγέλλοιεν κατὰ μῆνα τῷ βασιλεῖ τὰ περὶ
τὰ ποίμνια, ἀφικέσθαι καὶ ἐκεῖνον ἔχοντα τὸν δακτύλιον·
καθήμενον οὖν μετὰ τῶν ἄλλων τυχεῖν τὴν σφενδόνην τοῦ
δακτυλίου περιαγαγόντα πρὸς ἑαυτὸν εἰς τὸ εἴσω τῆς
χειρός· τούτου δὲ γενομένου ἀφανῆ αὐτὸν γενέ||σθαι τοῖς 360 a
παρακαθημένοις, καὶ διαλέγεσθαι ὡς περὶ οἰχομένου. Καὶ
τὸν θαυμάζειν τε καὶ πάλιν ἐπιψηλαφῶντα τὸν δακτύλιον
στρέψαι ἔξω τὴν σφενδόνην, καὶ στρέψαντα φανερὸν
γενέσθαι. Καὶ τοῦτο ἐννοήσαντα ἀποπειρᾶσθαι τοῦ δακτυ-

c 3 ποῖ : ὅποι F || 4 οὖν om. T add. s. u. || τὸν : τὸ T^1 || 5 διὰ : ἐπὶ in m. TF (in m. διὰ F) || 6 πέφυκεν διώκειν F || ἀγαθὸν : ἀγ. ὅν F || νόμῳ : -μου F || 8 αὐτοῖς : -τὸς T^1 || Γύγῃ τῷ recc. : τῷ Γύγου codd. || d 2 τότε : τε T || 3 τι om. A add. s. u. || 4 ἔνεμεν : ἐκεῖνος ἔνεμεν F || 5 δὴ om. F add. s. u. || ἃ F : om. cet. || 9 ἔχειν F : om. AT || e 2 γενομένου : γιγν. F || 3 εἰωθότος : -τως F || 360 a 3 πάλιν : πως π. F.

ces effets, il refit l'expérience pour voir si l'anneau avait bien
ce pouvoir, et il constata qu'en tournant le chaton à l'intérieur il devenait invisible ; à l'extérieur, visible. Sûr de son
b fait, il se fit mettre au nombre des bergers qu'on députait au roi. Il se rendit au palais, séduisit la reine, et avec son aide attaqua et tua le roi, puis s'empara du trône. Supposons maintenant deux anneaux comme celui-là, mettons l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste ; selon toute apparence, nous ne trouverons aucun homme d'une trempe assez forte pour rester fidèle à la justice et résister à la tentation de s'emparer du bien d'autrui, alors qu'il pourrait impunément prendre au marché ce qu'il voudrait, entrer dans les maisons
c pour s'accoupler à qui lui plairait, tuer les uns, briser les fers des autres, en un mot être maître de tout faire comme un dieu parmi les hommes. En cela, rien ne le distinguerait du méchant, et ils tendraient tous deux au même but, et l'on pourrait voir là une grande preuve qu'on n'est pas juste par choix, mais par contrainte, vu qu'on ne regarde pas la justice comme un bien individuel, puisque partout où l'on croit pouvoir être injuste, on ne s'en fait pas faute. Tous les hom-
d mes en effet croient que l'injustice leur est beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice, et ils ont raison de le croire, si l'on s'en rapporte au partisan de la doctrine que j'expose. Si en effet un homme, devenu maître d'un tel pouvoir, ne consentait jamais à commettre une injustice et à toucher au bien d'autrui, il serait regardé par ceux qui seraient dans le secret comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Ils n'en feraient pas moins en public l'éloge de sa vertu, mais à dessein de se tromper mutuellement dans la crainte d'éprouver eux-mêmes quelque injustice. Voilà ce que j'avais à dire sur ce point.

l'article : Γύγῃ τῷ τοῦ Λυδοῦ προγόνῳ qu'on interprète : à Gygès, l'ancêtre du Lydien, c'est-à-dire du célèbre Lydien Crésus. Il est vrai que ni Hérodote, I 18-13, ni Nicolas de Damas *Frag. Hist. Graec.*, III 382-6 éd. Müller, qui ont conté comment Gygès fonda la dynastie des Mermnades en Lydie en tuant le roi Candaule avec l'aide de la reine et en s'emparant de son trône, n'ont parlé de cet anneau merveilleux. Mais il se peut que ces historiens n'aient pas connu ou aient négligé la légende.

λίου εἰ ταύτην ἔχοι τὴν δύναμιν, καὶ αὐτῷ οὕτω ξυμβαί-
νειν, στρέφοντι μὲν εἴσω τὴν σφενδόνην ἀδήλῳ γίγνεσθαι,
ἔξω δὲ δήλῳ· αἰσθόμενον δὲ εὐθὺς διαπράξασθαι τῶν
ἀγγέλων γενέσθαι τῶν παρὰ τὸν βασιλέα· | ἐλθόντα δὲ καὶ b
τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μοιχεύσαντα, μετ' ἐκείνης ἐπιθέμενον
τῷ βασιλεῖ ἀποκτεῖναι καὶ τὴν ἀρχὴν κατασχεῖν. Εἰ οὖν
δύο τοιούτω δακτυλίω γενοίσθην, καὶ τὸν μὲν ὁ δίκαιος
περιθεῖτο, τὸν δὲ ὁ ἄδικος, οὐδεὶς ἂν γένοιτο, ὡς δόξειεν,
οὕτως ἀδαμάντινος, ὃς ἂν μείνειεν ἐν τῇ δικαιοσύνῃ καὶ
τολμήσειεν ἀπέχεσθαι τῶν ἀλλοτρίων καὶ μὴ ἅπτεσθαι,
ἐξὸν αὐτῷ καὶ ἐκ τῆς ἀγορᾶς ἀδεῶς ὅ τι βούλοιτο λαμ-
βάνειν, καὶ εἰσιόντι εἰς | τὰς οἰκίας συγγίγνεσθαι ὅτῳ c
βούλοιτο, καὶ ἀποκτεινύναι καὶ ἐκ δεσμῶν λύειν οὕστινας
βούλοιτο, καὶ τἆλλα πράττειν ἐν τοῖς ἀνθρώποις ἰσόθεον
ὄντα. Οὕτω δὲ δρῶν οὐδὲν ἂν διάφορον τοῦ ἑτέρου ποιοῖ,
ἀλλ' ἐπὶ ταὐτὸν ἴοιεν ἀμφότεροι. Καίτοι μέγα τοῦτο
τεκμήριον ἂν φαίη τις ὅτι οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ἀναγκα-
ζόμενος, ὡς οὐκ ἀγαθοῦ ἰδίᾳ ὄντος, ἐπεὶ ὅπου γ' ἂν οἴηται
ἕκαστος οἷός τε ἔσεσθαι ἀδικεῖν, ἀδικεῖν. Λυσιτελεῖν γὰρ
δὴ οἴεται | πᾶς ἀνὴρ πολὺ μᾶλλον ἰδίᾳ τὴν ἀδικίαν τῆς d
δικαιοσύνης, ἀληθῆ οἰόμενος, ὡς φήσει ὁ περὶ τοῦ τοιούτου
λόγου λέγων· ἐπεὶ εἴ τις τοιαύτης ἐξουσίας ἐπιλαβόμενος
μηδέν ποτε ἐθέλοι ἀδικῆσαι μηδὲ ἅψαιτο τῶν ἀλλοτρίων,
ἀθλιώτατος μὲν ἂν δόξειεν εἶναι τοῖς αἰσθανομένοις καὶ
ἀνοητότατος, ἐπαινοῖεν δ' ἂν αὐτὸν ἀλλήλων ἐναντίον
ἐξαπατῶντες ἀλλήλους διὰ τὸν τοῦ ἀδικεῖσθαι φόβον.
Ταῦτα μὲν οὖν δὴ οὕτω.

a 6 ἔχοι : -ει F || 9 τῶν παρὰ τὸν βασιλέα om. A add. in m. || b 3 κατασχεῖν : οὕτω κ. F || 6 μείνειεν : δόξειεν F sed in m. γρ. μείνειεν || 7 τολμήσειεν : θέλοι F || c 2 ἀποκτεινύναι TA¹ (ι in ras. pro ει) : ἀποκτιννύναι A²F || 4 διάφορον AT : -φέρον F || 5 ταὐτὸν AT : ταὔτ' ἂν F || καίτοι : και το pr. A || 8 ἀδικεῖν ἀδικεῖν A² : ἀ. ἀδικεῖ A¹TF || d 2 φήσει : φησὶν T || τοῦ om. F || 4 μηδέν ποτε ἐθέλοι : μηδέποτε θέλοι F || 6 ἀνοητότατος : -τοις A² || 7 ἀδικεῖσθαι : ἐξαπατᾶσθαι F sed in m. ἀδικεῖσθαι || 8 οὖν om. T || δὴ om. F.

e *L'homme parfaitement injuste, pourvu qu'il paraisse juste, sera heureux ; l'homme parfaitement juste, malheureux.*

IV Quant au jugement à porter sur le sort des deux hommes en question, considérons-les séparément l'un et l'autre dans le plus haut degré de justice et d'injustice : c'est le seul moyen d'en bien juger. Comment faire cette séparation ? Voici. N'ôtons rien à l'injustice du méchant, rien à la justice de l'homme de bien et supposons-les parfaits chacun dans leur genre de vie. D'abord que le méchant fasse comme les artistes supé-
361 a rieurs. Un habile pilote, un grand médecin voit jusqu'où son art peut aller ; ce qui est possible, il l'entreprend ; ce qui ne l'est pas, il l'abandonne, et s'il lui échappe quelque bévue, il est capable de la réparer. De même l'homme injuste doit conduire adroitement ses entreprises injustes sans se laisser découvrir [1], s'il veut être supérieur dans l'injustice ; s'il se laisse prendre, il faut le tenir pour un piètre artiste ; car le chef-d'œuvre de l'injustice [2], c'est de paraître juste sans l'être. Donnons donc à l'injuste parfait l'injustice la plus parfaite, sans en rien retrancher ; qu'en commettant les plus grands crimes il se ménage la plus grande réputa-
b tion de justice, et, si parfois il fait un faux pas, qu'il soit capable de s'en relever, qu'il soit assez éloquent pour se disculper, si l'on dénonce un de ses crimes, qu'enfin il emporte par la violence ce qu'il ne peut obtenir autrement, en s'aidant soit de son courage et de sa force, soit des amis et des richesses qu'il s'est procurés. En face d'un tel scélérat plaçons en imagination le juste, homme simple et généreux, qui veut, comme dit Eschyle, non pas paraître, mais être homme de bien. Aussi ôtons-lui cette apparence ; car, s'il paraît juste,
c il recevra des honneurs et des récompenses à ce titre, et dès lors on ne saura pas si c'est pour la justice ou pour les récompenses et les honneurs qu'il est juste. Dépouillons-le

1. C'est ainsi qu'à Sparte on punissait les enfants, non pour avoir volé, mais pour s'être laissé prendre. Cf. *Lois*, 845 B.

2. Cicéron dit dans le *De Officiis*, I, 41 : « De toutes les injustices il n'y en a pas de plus énorme que celle des gens qui, au moment même où ils trompent les autres, s'arrangent pour paraître hommes de bien. »

IV Τὴν δὲ κρίσιν αὐτὴν τοῦ βίου πέρι ὧν | λέγομεν, e
ἐὰν διαστησώμεθα τόν τε δικαιότατον καὶ τὸν ἀδικώτατον,
οἷοί τ᾽ ἐσόμεθα κρῖναι ὀρθῶς· εἰ δὲ μή, οὔ. Τίς οὖν δὴ ἡ
διάστασις; Ἥδε· μηδὲν ἀφαιρῶμεν μήτε τοῦ ἀδίκου ἀπὸ
τῆς ἀδικίας, μήτε τοῦ δικαίου ἀπὸ τῆς δικαιοσύνης, ἀλλὰ
τέλεον ἑκάτερον εἰς τὸ ἑαυτοῦ ἐπιτήδευμα τιθῶμεν.
Πρῶτον μὲν οὖν ὁ ἄδικος ὥσπερ οἱ δεινοὶ δημιουργοὶ
ποιείτω, οἷον κυβερνήτης ἄκρος ἢ ἰατρὸς τά τε ἀδύνατα
ἐν τῇ τέχνῃ καὶ τὰ δυνατὰ διαισθάνεται, καὶ || τοῖς μὲν 361 a
ἐπιχειρεῖ, τὰ δὲ ἐᾷ· ἔτι δὲ ἐὰν ἄρα πῃ σφαλῇ, ἱκανὸς
ἐπανορθοῦσθαι, οὕτω καὶ ὁ ἄδικος ἐπιχειρῶν ὀρθῶς τοῖς
ἀδικήμασιν λανθανέτω, εἰ μέλλει σφόδρα ἄδικος εἶναι· τὸν
ἁλισκόμενον δὲ φαῦλον ἡγητέον· ἐσχάτη γὰρ ἀδικία δοκεῖν
δίκαιον εἶναι μὴ ὄντα. Δοτέον οὖν τῷ τελέως ἀδίκῳ τὴν
τελεωτάτην ἀδικίαν, καὶ οὐκ ἀφαιρετέον, ἀλλ᾽ ἐατέον τὰ
μέγιστα ἀδικοῦντα τὴν μεγίστην δόξαν αὐτῷ παρεσκευα-
κέναι εἰς δικαιοσύνην, | καὶ ἐὰν ἄρα σφάλληταί τι, ἐπανορ- b
θοῦσθαι δυνατῷ εἶναι, λέγειν τε ἱκανῷ ὄντι πρὸς τὸ
πείθειν, ἐάν τι μηνύηται τῶν ἀδικημάτων, καὶ βιάσασθαι
ὅσα ἂν βίας δέηται, διά τε ἀνδρείαν καὶ ῥώμην καὶ διὰ
παρασκευὴν φίλων καὶ οὐσίας. Τοῦτον δὲ τοιοῦτον θέντες
τὸν δίκαιον παρ᾽ αὐτὸν ἱστῶμεν τῷ λόγῳ, ἄνδρα ἁπλοῦν
καὶ γενναῖον, κατ᾽ Αἰσχύλον οὐ δοκεῖν, ἀλλ᾽ εἶναι ἀγαθὸν
ἐθέλοντα. Ἀφαιρετέον δὴ τὸ δοκεῖν. Εἰ γὰρ δόξει δίκαιος
εἶναι, | ἔσονται αὐτῷ τιμαὶ καὶ δωρεαὶ δοκοῦντι τοιούτῳ c
εἶναι· ἄδηλον οὖν εἴτε τοῦ δικαίου εἴτε τῶν δωρεῶν τε καὶ
τιμῶν ἕνεκα τοιοῦτος εἴη. Γυμνωτέος δὴ πάντων πλὴν

e 2 ἐὰν : ἂν μὲν F || 3 τίς F : τί cet. || δὴ om. F || 4 ἥδε : ἐδέ F || ἀφαιρῶμεν : -ροῦμεν F || 6 ἑαυτοῦ D : αὑτοῦ F ἑαυτῷ AT || 8 ἀδύνατα... δυνατὰ : δυνατὰ ... ἀδ. F || 361 a 5 ἐσχάτη ἀδικία codd. et Stob. : -της ... -ίας Plut. (*ter*) || 7 τελεωτάτην : τελειο. F || b 1 ἄρα : αὖ F || 4 βίας δέηται : βιάσηται F || 4-5 διὰ παρασκευὴν : παρ. F || 5 τοῦτον δὲ : τὸν δ᾽ οὖν Eus. τὸν γὰρ Theod. || 6 δίκαιον : δ. αὖ Eus. Theod. || 8 δὴ : δὲ Eus. Theod. || c 1 ἔσονται : καὶ ἔσ. F || 2 οὖν A : ὂν T om. F || 3 εἴη : ἂν εἴη F.

donc de tout, excepté de la justice, et, pour que le contraste soit parfait entre cet homme et l'autre, que sans être coupable de la moindre faute il passe pour le plus scélérat des hommes, afin que sa justice mise à l'épreuve se reconnaisse à la constance qu'il aura devant la mauvaise réputation et les
d suites qu'elle comporte ; qu'il reste inébranlable jusqu'à la mort, toujours vertueux et paraissant toujours criminel, afin qu'arrivés tous deux au dernier terme, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger lequel des deux est le plus heureux.

V Dieux ! cher Glaucon, m'écriai-je, avec quelle vigueur tu brosses ces deux hommes, en les épurant comme on lisse une statue, pour les soumettre à notre jugement.

Je fais de mon mieux, dit-il. Maintenant que nous les connaissons, il n'y a plus, je pense, aucune difficulté à décrire la vie qui les attend l'un et l'autre. Je vais donc
e l'essayer, et, si mon langage est choquant, dis-toi, Socrate, que ce n'est pas moi qui parle, mais ceux qui mettent l'injustice au-dessus de la justice. Ils vont nous dire qu'en réalité le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté, tor-
362 a turé, emprisonné, qu'on lui brûlera les yeux, qu'enfin, après avoir souffert des maux de toute sorte, il sera empalé, et qu'il reconnaîtra qu'il faut vouloir, non pas être juste, mais le paraître. Ainsi le mot d'Eschyle aurait été mieux appliqué à l'injuste ; car, diront-ils, c'est lui qui s'attache à quelque chose de réel au lieu de régler sa vie sur l'apparence, et qui veut, non paraître injuste, mais l'être,

« moissonnant dans sa pensée le sillon profond, d'où germent les
b nobles desseins [1].

1. Platon chasse les poètes de sa *République*, mais il est nourri d'Homère, d'Hésiode, de Pindare et de Simonide, et des trois grands tragiques. Il leur emprunte force traits qu'il sertit dans son raisonnement comme des perles brillantes. C'est un de ses moyens favoris pour jeter de la variété et de l'agrément dans ses développements. Il a en particulier pour Eschyle la même vénération qu'Aristophane, et comme Aristophane, il perce volontiers Euripide de ses sarcasmes. Le présent passage est tiré des *Sept contre Thèbes*, V, 592-4, où il s'agit d'Amphiaraos « *qui ne veut pas paraître, mais être bon, moissonnant*, etc. »

δικαιοσύνης καὶ ποιητέος ἐναντίως διακείμενος τῷ προτέρῳ· μηδὲν γὰρ ἀδικῶν δόξαν ἐχέτω τὴν μεγίστην ἀδικίας, ἵνα ᾖ βεβασανισμένος εἰς δικαιοσύνην τῷ μὴ τέγγεσθαι ὑπὸ κακοδοξίας καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς γιγνομένων, ἀλλὰ ἔστω ἀμετάστατος μέχρι θανάτου, | δοκῶν μὲν εἶναι ἄδικος διὰ d
βίου, ὢν δὲ δίκαιος, ἵνα ἀμφότεροι εἰς τὸ ἔσχατον ἐληλυθότες, ὁ μὲν δικαιοσύνης, ὁ δὲ ἀδικίας, κρίνωνται ὁπότερος αὐτοῖν εὐδαιμονέστερος.

V Βαβαί, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Γλαύκων, ὡς ἐρρωμένως ἑκάτερον ὥσπερ ἀνδριάντα εἰς τὴν κρίσιν ἐκκαθαίρεις τοῖν ἀνδροῖν.

Ὡς μάλιστ', ἔφη, δύναμαι. Ὄντοιν δὲ τοιούτοιν, οὐδὲν ἔτι, ὡς ἐγῷμαι, χαλεπὸν ἐπεξελθεῖν τῷ λόγῳ οἷος ἑκάτερον βίος ἐπιμένει. Λεκτέον | οὖν· καὶ δὴ κἂν ἀγροικοτέρως e
λέγηται, μὴ ἐμὲ οἴου λέγειν, ὦ Σώκρατες, ἀλλὰ τοὺς ἐπαινοῦντας πρὸ δικαιοσύνης ἀδικίαν. Ἐροῦσι δὲ τάδε, ὅτι οὕτω διακείμενος ὁ δίκαιος μαστιγώσεται, στρεβλώσεται, δεδήσεται, ἐκκαυθήσεται τὼφθαλμώ, τελευτῶν || πάντα κακὰ 362 a
παθὼν ἀνασχινδυλευθήσεται καὶ γνώσεται ὅτι οὐκ εἶναι δίκαιον, ἀλλὰ δοκεῖν δεῖ ἐθέλειν. Τὸ δὲ τοῦ Αἰσχύλου πολὺ ἦν ἄρα ὀρθότερον λέγειν κατὰ τοῦ ἀδίκου. Τῷ ὄντι γὰρ φήσουσι τὸν ἄδικον, ἅτε ἐπιτηδεύοντα πρᾶγμα ἀληθείας ἐχόμενον καὶ οὐ πρὸς δόξαν ζῶντα, οὐ δοκεῖν ἄδικον, ἀλλ' εἶναι ἐθέλειν,

βαθεῖαν ἄλοκα διὰ φρενὸς καρπούμενον,
| ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλεύματα, b

c 4 ἐναντίως : -ος F || 5 ἀδικῶν : ἔχων Theod. || τὴν μεγίστην : τῆς — της Eus. || 6 βεβασανισμένος ᾖ Eus. || τέγγεσθαι : τίθεσθαι Theod. || 7 ἀπ' Eus. Theod. : ὑπ' codd. || αὐτῆς : -τῇ F || ἔστω Eus. Theod. : ἴτω A^1 ἤτω A^2 T ἔσται F || d 1-2 διὰ βίου ἄδικος F || 6 τοῖν : τὴν F || 8 τοιούτοιν : -τον pr. A || 9 ἑκάτερον : -ρῳ F || e 4 μαστιγώσεται : -γωθήσεται Clem. αἰκισθήσεται Theod. || στρεβλώσεται om. Eus. || δεδήσεται : δεθήσεται F Clem. Theod. || 5 ἐκκαυθήσεται : ἐκκοπήσεται Clem. Eus. Theod. || 362 a 1 κακὰ : τὰ κ. F || 3 δεῖ AT : δεῖν F || 8 ἄλοκα : αὔλακα F.

Tout d'abord il commande dans sa cité grâce à sa réputation de justice ; ensuite il prend femme dans la maison qui lui plaît, il marie ses enfants à qui il veut, il forme des liaisons de plaisir ou d'affaires avec qui bon lui semble, et il tire avantage et profit de tout cela, parce qu'il n'a aucun scrupule d'être injuste. Entre-t-il en conflit avec quelqu'un, soit dans la vie privée, soit dans la vie publique, il a le dessus et gagne aux dépens de son antagoniste ; par ce moyen il s'enrichit, fait du bien à ses amis, du mal à ses ennemis,
c offre aux dieux des sacrifices et des présents considérables et magnifiques, et se concilie, beaucoup mieux que le juste, les dieux et les hommes à qui il veut plaire, d'où l'on peut conclure avec vraisemblance qu'il est plus aimé des dieux que le juste. C'est ainsi qu'ils soutiennent, Socrate, que les dieux et les hommes ménagent à l'homme injuste un sort meilleur qu'à l'homme juste.

d

D'un autre point de vue, Adimante démontre qu'on ne loue la justice que pour les biens qu'elle procure.

VI Quand Glaucon eut fini de parler, je me disposais à lui faire une réponse ; mais son frère Adimante[1] prit la parole et dit : Tu ne crois pas, je pense, Socrate, que la question soit épuisée ?

Pourquoi non ? dis-je.

Le point essentiel, dit-il, n'a pas été traité.

Eh bien ! repris-je, tu connais le proverbe : que le frère vienne au secours de son frère. Donc, si ton frère est en défaut sur quelque point, viens à son aide. Il en a dit assez pourtant pour me mettre hors de combat et dans l'impuissance de défendre la justice.

e Mauvaise excuse, dit-il ; il faut que tu écoutes aussi ce que j'ai à dire. Il est indispensable en effet que nous examinions aussi la thèse contraire à celle qu'il a soutenue, la thèse de ceux qui louent la justice et blâment l'injustice : c'est le moyen de rendre plus sensible ce que Glaucon me paraît avoir en vue. Les pères enseignent et recommandent à leurs

1. Platon a partagé entre les deux frères le préambule de la grande discussion qui va s'engager. L'un a développé la thèse de Thrasymaque et loué l'injustice ; l'autre va la confirmer en montrant que les hommes ne cultivent la justice que pour ses conséquences, et qu'on peut être injuste impunément.

πρῶτον μὲν ἄρχειν ἐν τῇ πόλει δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι, ἔπειτα γαμεῖν ὁπόθεν ἂν βούληται, ἐκδιδόναι εἰς οὓς ἂν βούληται, ξυμβάλλειν, κοινωνεῖν οἷς ἂν ἐθέλῃ, καὶ παρὰ ταῦτα πάντα ὠφελεῖσθαι κερδαίνοντα τῷ μὴ δυσχεραίνειν τὸ ἀδικεῖν· εἰς ἀγῶνας τοίνυν ἰόντα καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ περιγίγνεσθαι καὶ πλεονεκτεῖν τῶν ἐχθρῶν, πλεονεκτοῦντα δὲ πλουτεῖν καὶ τούς τε φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς | βλάπτειν, καὶ θεοῖς θυσίας καὶ ἀναθήματα ἱκανῶς καὶ c
μεγαλοπρεπῶς θύειν τε καὶ ἀνατιθέναι, καὶ θεραπεύειν τοῦ δικαίου πολὺ ἄμεινον τοὺς θεοὺς καὶ τῶν ἀνθρώπων οὓς ἂν βούληται, ὥστε καὶ θεοφιλέστερον αὐτὸν εἶναι μᾶλλον προσήκειν ἐκ τῶν εἰκότων ἢ τὸν δίκαιον. Οὕτω φασίν, ὦ Σώκρατες, παρὰ θεῶν καὶ παρ᾽ ἀνθρώπων τῷ ἀδίκῳ παρεσκευάσθαι τὸν βίον ἄμεινον ἢ τῷ δικαίῳ.

VI Ταῦτ᾽ εἰπόντος τοῦ Γλαύκωνος, ἐγὼ μὲν | ἐν νῷ d
εἶχόν τι λέγειν πρὸς ταῦτα, ὁ δὲ ἀδελφὸς αὐτοῦ Ἀδείμαντος· Οὔ τί που οἴει, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἱκανῶς εἰρῆσθαι περὶ τοῦ λόγου;

Ἀλλὰ τί μήν; εἶπον.

Αὐτό, ἦ δ᾽ ὅς, οὐκ εἴρηται ὃ μάλιστα ἔδει ῥηθῆναι.

Οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὸ λεγόμενον, ἀδελφὸς ἀνδρὶ παρείη· ὥστε καὶ σύ, εἴ τι ὅδε ἐλλείπει, ἐπάμυνε. Καίτοι ἐμέ γε ἱκανὰ καὶ τὰ ὑπὸ τούτου ῥηθέντα καταπαλαῖσαι καὶ ἀδύνατον ποιῆσαι βοηθεῖν δικαιοσύνῃ.

| Καὶ ὅς· Οὐδέν, ἔφη, λέγεις· ἀλλ᾽ ἔτι καὶ τάδε ἄκουε. e
δεῖ γὰρ διελθεῖν ἡμᾶς καὶ τοὺς ἐναντίους λόγους ὧν ὅδε εἶπεν, οἳ δικαιοσύνην μὲν ἐπαινοῦσιν, ἀδικίαν δὲ ψέγουσιν, ἵν᾽ ᾖ σαφέστερον ὅ μοι δοκεῖ βούλεσθαι Γλαύκων. Λέγουσι δέ που καὶ παρακελεύονται πατέρες τε ὑέσιν, καὶ πάντες

b 3 βούληται : -λοιτο T ‖ ἐκδιδόναι : καὶ ἐκ. F ‖ 5 πάντα ταῦτα F ‖ τῷ : τὸ F ‖ 8 εὖ ποιεῖν : εὐεργετεῖν F ‖ c 5 μᾶλλον προσήκειν εἶναι F ‖ 6 παρὰ : π. τε F ‖ 8 μὲν : μὲν αὖ F ‖ d 3 που : πω T ‖ ἔφη F : om. AT ‖ ἱκανῶς : ἤδη ἱκ. F ‖ 8 ὅδε : ὧδε F ‖ 10 βοηθεῖν : -θῆσαι F.

enfants la pratique de la justice, et ainsi font tous ceux qui
363 a ont charge d'âmes ; mais ce n'est pas pour elle-même qu'ils louent la justice, c'est pour la considération qu'elle procure ; on veut, en paraissant juste, tirer de sa réputation des magistratures, des mariages et tous les avantages que Glaucon a énumérés tout à l'heure, et qui vont à l'homme juste en vertu de sa bonne renommée. Mais ces partisans de la justice portent plus loin encore les profits d'une bonne réputation ; ils mettent en ligne de compte l'approbation des dieux et ne tarissent pas sur les biens dont les dieux, disent-ils, comblent les hommes pieux. C'est l'opinion du bon Hésiode et d'Homère.
b Le premier dit qu'en faveur des justes les dieux font

« que les chênes portent des glands à leur cime et des abeilles dans leur tronc »,

et il ajoute que

« pour eux les brebis sont chargées d'épaisses toisons [1] »,

et cent autres biens du même genre. Homère tient à peu près le même langage :

« (Ta gloire va jusqu'au ciel,) comme celle d'un roi irréprochable
c qui craint les dieux et soutient le bon droit ; pour lui la terre noire porte du froment et de l'orge, les arbres sont chargés de fruits, les brebis ne cessent de mettre bas et la mer fournit des poissons [2]. »

Musée et son fils accordent aux justes au nom des dieux des biens plus magnifiques encore ; ils les mènent en imagination chez Hadès, les font asseoir à table, couronnés de fleurs, et
d apprêtant un banquet des saints, ils les font dès lors passer tout leur temps à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle. D'autres étendent encore plus loin les récompenses accordées par les dieux ; selon eux, l'homme saint et fidèle à ses serments revit après sa mort dans les enfants de ses enfants et dans sa postérité. Voilà entre autres choses ce qu'ils disent à l'éloge de la vertu. Pour les hommes impies et injustes, au contraire, ils les plongent dans la boue chez Hadès et les condamnent à porter
e de l'eau dans un crible, et pendant leur vie ils les vouent à l'infamie, et tous les châtiments que Glaucon a énumérés

1. Hésiode, *Travaux et Jours*, 232-3.
2. Homère, *Odyssée*, XIX, 109 sqq.

οἵ τινῶν κηδόμενοι, ὡς χρὴ δίκαιον || εἶναι, οὐκ αὐτὸ 363 a
δικαιοσύνην ἐπαινοῦντες, ἀλλὰ τὰς ἀπ' αὐτῆς εὐδοκιμήσεις, ἵνα δοκοῦντι δικαίῳ εἶναι γίγνηται ἀπὸ τῆς δόξης ἀρχαί τε καὶ γάμοι καὶ ὅσαπερ Γλαύκων διῆλθεν ἄρτι, ἀπὸ τοῦ εὐδοκιμεῖν ὄντα τῷ δικαίῳ. Ἐπὶ πλέον δὲ οὗτοι τὰ τῶν δοξῶν λέγουσιν. Τὰς γὰρ παρὰ θεῶν εὐδοκιμήσεις ἐμβάλλοντες ἄφθονα ἔχουσι λέγειν ἀγαθὰ τοῖς ὁσίοις, ἃ φασι θεοὺς διδόναι· ὥσπερ ὁ γενναῖος Ἡσίοδός τε καὶ Ὅμηρός φασιν, ὁ μὲν τὰς δρῦς | τοῖς δικαίοις τοὺς θεοὺς b
ποιεῖν ἄκρας μέν τε φέρειν βαλάνους, μέσσας δὲ μελίσσας· εἰροπόκοι δ' ὄιες, φησίν, μαλλοῖς καταβεβρίθασιν, καὶ ἄλλα δὴ πολλὰ ἀγαθὰ τούτων ἐχόμενα· παραπλήσια δὲ καὶ ὁ ἕτερος· ὅς τέ τευ γάρ φησιν

ἢ βασιλῆος ἀμύμονος ὅς τε θεοῦδὴς
εὐδικίας ἀνέχῃσι, φέρῃσι δὲ γαῖα μέλαινα
| πυροὺς καὶ κριθάς, βρίθῃσι δὲ δένδρεα καρπῷ, c
τίκτῃ δ' ἔμπεδα μῆλα, θάλασσα δὲ παρέχῃ ἰχθύς.

Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ ὑὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν | τὸν ἅπαντα χρόνον d
ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον· οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὁσίου καὶ εὐόρκου. Ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην· τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνῳ ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, ἔτι τε ζῶντας | εἰς κακὰς δόξας ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ e

363 a 1 αὐτό : -τὴν F || 2 ἀπ' : α in ras. A || 3 δοκοῦντι : δοκῶντι T¹ || 5 δικαίῳ : ἀδικῷ recc. || 7 ὁσίοις : θείοις F¹ ὁσίοις s. u. F² || b 2 μέσσας AF : μέσας T || 3 εἰροπόκοι : εἰρόποδ' F || 6 ἢ s. u. F || c 2 τίκτῃ : -ει TF || d 3 ἀποτείνουσιν : -τίνουσι F || 5 τοῦ ὁσίου : τοῦ ὁσίου τε F.

comme le partage des justes qui passent pour méchants, ils les appliquent aux méchants ; ils n'en ont pas inventé d'autres. Telle est leur manière de louer la justice et de blâmer l'injustice.

VII Outre cette conception de la justice et de l'injustice, je vais t'en soumettre une autre, Socrate, que j'em-
364 a prunte au peuple et aux poètes. On les entend tous célébrer tout d'une voix la beauté de la tempérance et de la justice ; mais ils se plaignent qu'elles soient difficiles et pénibles, tandis que l'intempérance et l'injustice sont agréables et d'accès facile, honnies seulement par l'opinion et la loi. A les entendre, l'injustice est généralement plus avantageuse que la justice, et ils sont tout disposés à regarder comme heureux et à honorer en public et en particulier les méchants qui sont riches ou puissants de quelque autre manière, et à
b mépriser et traiter de haut les bons qui sont faibles et pauvres, tout en reconnaissant qu'ils sont meilleurs que les autres. Mais de tous ces propos les plus étranges sont ceux qu'ils tiennent sur les dieux et sur la vertu. Les dieux mêmes, disent-ils, ont souvent réservé aux hommes vertueux l'infortune et une vie misérable, tandis qu'aux méchants ils accordaient le sort contraire. De leur côté, des prêtres mendiants et des devins viennent à la porte des riches[1] et leur persuadent qu'ils ont obtenu des dieux, par des sacrifices et
c des incantations, le pouvoir de réparer au moyen de jeux et de fêtes les crimes qu'un homme ou ses ancêtres ont pu commettre. Veut-on faire du mal à un ennemi, ils s'engagent pour une légère rétribution à nuire à l'homme de bien tout comme au méchant par des évocations et des liens magiques, car, à les entendre, ils persuadent les dieux de se mettre à leur service. Ils appuient toutes ces prétentions du témoignage des poètes. Certains accordent au vice l'avantage de la facilité.

« On peut facilement, même en foule, arriver au vice, car la voie

1. Par cette expression demi proverbiable « viennent à la porte des riches » Platon stigmatise l'avarice des devins et prêtres mendiants. Il a exprimé son mépris pour la mantique en général dans l'*Eutyphron* ; son attaque ici vise particulièrement les *Orphéotélestes* ou frères orphiques. On peut voir dans Démosthènes *Pro Cor.*, § 228 et suiv. les cérémonies qu'ils pratiquaient.

τῶν δικαίων, δοξαζομένων δὲ ἀδίκων διῆλθε τιμωρήματα, ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν. Ὁ μὲν οὖν ἔπαινος καὶ ὁ ψόγος οὗτος ἑκατέρων.

VII Πρὸς δὲ τούτοις σκέψαι, ὦ Σώκρατες, ἄλλο αὖ εἶδος λόγων περὶ δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας ἰδίᾳ τε λεγόμενον καὶ ὑπὸ ποιητῶν. || Πάντες γὰρ ἐξ ἑνὸς στόματος 364 a
ὑμνοῦσιν ὡς καλὸν μὲν ἡ σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη, χαλεπὸν μέντοι καὶ ἐπίπονον, ἀκολασία δὲ καὶ ἀδικία ἡδὺ μὲν καὶ εὐπετὲς κτήσασθαι, δόξῃ δὲ μόνον καὶ νόμῳ αἰσχρόν· λυσιτελέστερα δὲ τῶν δικαίων τὰ ἄδικα ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος λέγουσι, καὶ πονηροὺς πλουσίους καὶ ἄλλας δυνάμεις ἔχοντας εὐδαιμονίζειν καὶ τιμᾶν εὐχερῶς ἐθέλουσιν δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ, τοὺς δὲ ἀτιμάζειν καὶ ὑπερορᾶν, οἳ ἄν πῃ | ἀσθενεῖς τε καὶ πένητες ὦσιν, ὁμολο- b
γοῦντες αὐτοὺς ἀμείνους εἶναι τῶν ἑτέρων. Τούτων δὲ πάντων οἱ περὶ θεῶν τε λόγοι καὶ ἀρετῆς θαυμασιώτατοι λέγονται, ὡς ἄρα καὶ θεοὶ πολλοῖς μὲν ἀγαθοῖς δυστυχίας τε καὶ βίον κακὸν ἔνειμαν, τοῖς δ᾽ ἐναντίοις ἐναντίαν μοῖραν. Ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπῳδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του | γέγονεν c
αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ᾽ ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψειν ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεούς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. Τούτοις δὲ πᾶσιν τοῖς λόγοις μάρτυρας ποιητὰς ἐπάγονται, οἳ μὲν κακίας πέρι εὐπετείας διδόντες, ὡς

τὴν μὲν κακότητα καὶ ἴλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι

e 2 ἀδίκων : ἀδ. εἶναι F || 4 οὗτος : -τως T || **364 a** 2 τε καὶ δικαιοσύνη F : om. AT add. in m. T || 3 δὲ : τε F || 8 ἀτιμάζειν : ἀτ. τε TF || **b** 4 δυστυχίας : τυχίας F s. u. add. δυσ- F² || **c** 4 βλάψειν Mon. : βλάψει AT βλάψῃ F || 7 πέρι TF² : περὶ A περι F || διδόντες : ἄδοντες Muretus || 8 ἴλαδὸν : εἴλ. T.

d est unie, et il n'habite pas loin ; mais devant la vertu les dieux ont mis la sueur[1] »,

et une route longue et escarpée.

D'autres, pour montrer que les dieux sont influencés par les hommes, prennent Homère à témoin ; car Homère a dit, lui aussi :

« Les dieux eux-mêmes se laissent fléchir. Avec des sacrifices, des
e vœux flatteurs, des libations et la graisse des victimes, les hommes les prient et les apaisent, quand ils ont transgressé la loi et commis quelque faute[2] ».

Ils produisent d'autre part une foule de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on. Ils règlent leurs sacrifices sur l'autorité de ces livres et font accroire non seulement aux particuliers, mais encore aux Etats qu'on peut par des sacrifices et des jeux divertissants être absous
365 a et purifié de son crime, soit de son vivant, soit-même après sa mort. Ils appellent initiations ces cérémonies qui nous délivrent des maux de l'autre monde et qu'on ne peut négliger, sans s'attendre à de terribles supplices.

Les opinions du vulgaire et des poètes sont des encouragements à l'injustice.

VIII Tous ces discours, mon cher Socrate, ajouta-t-il, et mille autres semblables qu'on tient sur la vertu et sur le vice, et sur l'estime qu'en font les dieux et les hommes, quelle impression pensons-nous qu'ils produisent sur l'âme d'un jeune homme doué d'un beau naturel, qui, butinant, si je puis dire, sur les propos qu'il entend, est capa-
b ble d'en raisonner et d'en conclure ce qu'un homme doit être et quelle route il doit suivre pour s'assurer la meilleure existence possible ? Il est vraisemblable qu'il se dira à lui-même avec Pindare :

1. Hésiode, *Trav. et Jours*, 287-9. Les mots « et une route longue et escarpée » rappellent ceux d'Hésiode 290-1 μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν |καὶ τραχὺς : *et la route qui mène à elle est longue, escarpée et rude*. Les mots καὶ τραχύς sont l'origine de la leçon de F καὶ τραχεῖαν.

2. Homère, *Iliade*, IX, 497-501 : ces paroles sont adressées par Phénix à Achille. Au lieu de λιστοί, notre texte d'Homère porte στρεπτοί ; mais comme λιστοί est un mot qui ne se rencontre pas ailleurs, il faut croire que la recension suivie par Platon portait λιστοί.

| ῥηϊδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει· d
τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν

καί τινα ὁδὸν μακράν τε καὶ ἀνάντη· οἱ δὲ τῆς τῶν θεῶν ὑπ' ἀνθρώπων παραγωγῆς τὸν Ὅμηρον μαρτύρονται, ὅτι καὶ ἐκεῖνος εἶπεν

λιστοὶ δέ τε καὶ θεοὶ αὐτοί,
καὶ τοὺς μὲν θυσίαισι καὶ εὐχωλαῖς ἀγαναῖσιν
| λοιβῇ τε κνίσῃ τε παρατρωπῶσ' ἄνθρωποι e
λισσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ.

Βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐγγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας, ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι || ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευ- 365 a
τήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

VIII Ταῦτα πάντα, ἔφη, ὦ φίλε Σώκρατες, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα λεγόμενα ἀρετῆς πέρι καὶ κακίας, ὡς ἄνθρωποι καὶ θεοὶ περὶ αὐτὰ ἔχουσι τιμῆς, τί οἰόμεθα ἀκουούσας νέων ψυχὰς ποιεῖν, ὅσοι εὐφυεῖς καὶ ἱκανοὶ ἐπὶ πάντα τὰ λεγόμενα ὥσπερ ἐπιπτόμενοι συλλογίσασθαι ἐξ αὐτῶν ποῖός | τις ἂν ὢν καὶ πῇ πορευθεὶς τὸν βίον ὡς ἄριστα b
διέλθοι; λέγοι γὰρ ἂν ἐκ τῶν εἰκότων πρὸς αὐτὸν κατὰ

d 1 ῥηϊδίως· λείη μὲν : ῥηϊδιος μὲν F || λείη : ὀλίγη codd. Hesiodi || 3 τε : τε καὶ τραχεῖαν F, καὶ τραχεῖαν add. in m. A², τραχεῖαν in loco τοῦ ἀνάντη scr. in m. T || 6 λιστοὶ δέ τε edd. : λιστοὶ δὲ στρεπτοί τε A λ. δὲ στρεπτοὶ δέ τε A²T στρεπτοὶ δέ τε F Homeri codd. || αὐτοί : αὐτοί εἰσι F || 7 θυσίαισι : θυέεσσι Homeri codd. || εὐχωλαῖς : -ῆς F || ἀγαναῖσιν A : -νέσιν T -νῇσι F || e 1 παρατρωπῶσ' Homeri codd. : -πῶσιν AT παρατροπῶσιν F || 3 δὲ : τε F || μουσαίου : μ. τε F || 6 διὰ θυσιῶν καὶ : μετὰ θυσιῶν τε καὶ μετὰ F || 365 a 3 περιμένει : -μένεῖ F || 5 πέρι καὶ : περὶ δὲ F || 7 εὐφυεῖς : εὐφ. εἰσι F || 8 ἐπιπτόμενοι : ἐφιπ. A (sed φ in ras.) in m. ἐπιπτάμενοι.

« Gravirai-je la tour plus élevée par le chemin de la justice ou de la fourberie tortueuse, pour m'y retrancher et y passer ma vie [1] ? »

On me dit que, si je suis juste, sans le paraître en même temps, je n'en tirerai aucun avantage, mais des peines et des châtiments certains, tandis que si je sais allier l'injustice avec la réputation d'honnête homme, on m'assure d'un sort égal à celui des dieux. En conséquence, puisque l'apparence, comme
c le démontrent les sages, est plus forte que la vérité et décide du bonheur, c'est de ce côté qu'il faut me tourner tout entier. Je tracerai donc tout autour de moi, comme une façade et un décor, une image de vertu, et je traînerai derrière moi le renard subtil et astucieux du très sage Archiloque [2]. Mais, dira-t-on, il est difficile au méchant de se cacher toujours. Je répondrai qu'il n'y a pas non plus de grandes entreprises sans difficultés, mais qu'après tout, pour être heureux, nous n'avons
d pas d'autre voie à suivre que celle qui nous est tracée par ces discours. Pour cacher notre injustice, nous formerons des ligues et des cabales ; nous avons d'autre part des maîtres de persuasion pour nous donner la science de la tribune et du barreau. Forts de ces ressources, nous assouvirons nos convoitises tantôt par la persuasion, tantôt par la force, sans encourir aucune peine. Mais il est impossible, direz-vous, d'échapper aux yeux des dieux et de leur faire violence. Mais s'ils n'existent point [3] ou s'ils ne se mêlent pas des affaires d'ici-bas, à quoi bon nous mettre en peine de leur échapper ? Et s'ils existent et s'ils en prennent soin, nous
e n'avons idée et connaissance de leur existence que par ouï dire et par les poètes qui ont fait leur généalogie. Or ces mêmes poètes nous apprennent aussi qu'on peut les fléchir et les gagner par des sacrifices, de flatteuses prières et des offrandes : il faut les croire sur les deux points, ou ne les croire sur aucun. S'il faut les croire, nous serons injustes et nous leur ferons des sacrifices sur les fruits de nos injustices.

1. Pindare, *Frag.* 213.

2. Archiloque semble avoir fait du renard le symbole de la ruse dans la littérature grecque. Nous avons de lui deux fragments de fables où figure le renard (86-88 et 89, éd. Bergk).

3. On connaît le mot de Protagoras (Diogène Laërce, IX, 51) : « En ce qui concerne les dieux, je ne sais ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas. »

Πίνδαρον ἐκεῖνο τὸ Πότερον δίκᾳ τεῖχος ὕψιον ἢ σκολιαῖς ἀπάταις ἀναβὰς καὶ ἐμαυτὸν οὕτω περιφράξας διαβιῶ; τὰ μὲν γὰρ λεγόμενα δικαίῳ μὲν ὄντι μοι, ἐὰν μὴ καὶ δοκῶ, ὄφελος οὐδέν φασιν εἶναι, πόνους δὲ καὶ ζημίας φανεράς· ἀδίκῳ δὲ δόξαν δικαιοσύνης παρασκευασάμένῳ θεσπέσιος βίος λέγεται. Οὐκοῦν, | ἐπειδὴ τὸ δοκεῖν, c
ὡς δηλοῦσί μοι οἱ σοφοί, καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται καὶ κύριον εὐδαιμονίας, ἐπὶ τοῦτο δὴ τρεπτέον ὅλως· πρόθυρα μὲν καὶ σχῆμα κύκλῳ περὶ ἐμαυτὸν σκιαγραφίαν ἀρετῆς περιγραπτέον, τὴν δὲ τοῦ σοφωτάτου Ἀρχιλόχου ἀλώπεκα ἑλκτέον ἐξόπισθεν κερδαλέαν καὶ ποικίλην. « Ἀλλὰ γάρ, φησί τις, οὐ ῥᾴδιον ἀεὶ λανθάνειν κακὸν ὄντα. » Οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν εὐπετές, φήσομεν, τῶν μεγάλων· ἀλλ' ὅμως, | εἰ μέλλομεν εὐδαιμονήσειν, ταύτῃ ἰτέον, ὡς τὰ ἴχνη τῶν d
λόγων φέρει. Ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν ξυνωμοσίας τε καὶ ἑταιρίας συνάξομεν, εἰσίν τε πειθοῦς διδάσκαλοι σοφίαν δημηγορικήν τε καὶ δικανικὴν διδόντες, ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὡς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ διδόναι. « Ἀλλὰ δὴ θεοὺς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν. » Οὐκοῦν, εἰ μὲν μὴ εἰσὶν ἢ μηδὲν αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπίνων μέλει, τί καὶ ἡμῖν μελητέον | τοῦ λανθάνειν; e
εἰ δὲ εἰσί τε καὶ ἐπιμελοῦνται, οὐκ ἄλλοθέν τοι αὐτοὺς ἴσμεν ἢ ἀκηκόαμεν ἢ ἔκ τε τῶν λόγων καὶ τῶν γενεαλογησάντων ποιητῶν, οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσιν ὡς εἰσὶν οἷοι θυσίαις τε καὶ εὐχωλαῖς ἀγανῇσιν καὶ ἀναθήμασιν παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι, οἷς ἢ ἀμφότερα ἢ οὐδέτερα πειστέον· εἰ δ' οὖν πειστέον, ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ

b 3 πίνδαρον : τόν π. F | δίκᾳ : δὴ καὶ F || ὕψιον : ὑψηλόν F || 4 σκολιαῖς ἀπάταις : -ᾶς -ας F || 5 τὰ μὲν γὰρ : τὰ γὰρ δὴ F || 6 μὴ καὶ F : καὶ μὴ cet. || ὄφελος : ὄφ. μὲν F || φασὶν οὐδὲν εἶναι T || c 2 ἀλάθειαν AF : ἀλή. T || 3 ἐπὶ : εἴη F || 4 σχῆμα : σχήματα καὶ F || 7 φησί AT : -σει F || d 3 σοφίαν : χρημάτων σ. F || 5 ὡς : ὥστε F || 8 τί F : om. cet. et Cyrillus || e 1 λανθάνειν : λαθεῖν F || 3 ἴσμεν ἢ : ἴσ. καὶ F || τε om. F || 3 λόγων : νόμων F || 5 ἀγανῇσιν : -ναισι F ||

366 a Il est vrai qu'étant justes, nous n'aurions aucune peine à craindre de leur part, mais nous renoncerions alors aux profits de l'injustice. Au contraire, étant injustes, nous aurons le profit, et par nos prières nous leur persuaderons de nous pardonner nos crimes et nos fautes et nous échapperons au châtiment. Mais, dira-t-on, chez Hadès nous subirons la peine des injustices commises en ce monde, nous ou les enfants de nos enfants. — Mais, mon ami, répondra un homme qui raisonne, les initiations peuvent beaucoup ici,
b ainsi que les dieux libérateurs, s'il en faut croire les plus grands Etats et les fils des dieux, poètes et interprètes des pensées divines, qui nous attestent ces vérités.

Socrate doit montrer que la justice est un bien par elle-même et l'injustice un mal par elle-même.

IX Dans ces conditions, quelle raison reste-t-il de s'attacher à la justice plutôt qu'à l'extrême injustice, puisque nous n'avons qu'à cacher celle-ci sous de beaux dehors trompeurs pour réussir à souhait auprès des dieux et auprès des hommes, et de notre vivant et après notre mort, ainsi que l'attestent et les hommes du commun et les hommes supérieurs ?

Après ce que nous avons dit, le moyen, Socrate, de
c consentir à révérer la justice, quand on a quelque vigueur d'âme ou de corps, quelque supériorité de fortune ou de naissance, et de ne pas rire quand on l'entend louer ? On peut donc affirmer que si un homme est capable de démontrer que ce que nous avons dit est faux, et s'il sait de science certaine que la vertu est le plus grand des biens, il est très indulgent et sans colère à l'égard des gens injustes. Il sait qu'à l'exception de ceux à qui un instinct divin inspire l'aversion de l'injustice ou qui s'en abstiennent, parce que la science
d les éclaire, il n'y a personne qui soit volontairement juste, et que, si l'on blâme l'injustice, c'est que la lâcheté, la vieillesse ou quelque autre infirmité empêche de la commettre. La preuve en est qu'entre les hommes qui sont dans ce cas, le premier qui reçoit le pouvoir d'être injuste est le premier à en user dans la mesure de ses moyens. Et tout cela n'a pas d'autre cause que celle même qui a provoqué, de la part de mon frère et de la mienne, la discussion que nous avons

τῶν ἀδικημάτων. | Δίκαιοι μὲν γὰρ ὄντες ἀζήμιοι ὑπὸ 366 a
θεῶν ἐσόμεθα, τὰ δ' ἐξ ἀδικίας κέρδη ἀπωσόμεθα· ἄδικοι
δὲ κερδανοῦμέν τε καὶ λισσόμενοι ὑπερβαίνοντες καὶ ἁμαρ-
τάνοντες, πείθοντες αὐτοὺς ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν· « Ἀλλὰ
γὰρ ἐν Ἅιδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν,
ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων. » Ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζό-
μενος, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς
αἱ μέγισται | πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ b
προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἳ ταῦτα οὕτως ἔχειν
μηνύουσι.

IX Κατὰ τίνα οὖν ἔτι λόγον δικαιοσύνην ἂν πρὸ
μεγίστης ἀδικίας αἱροίμεθ' ἄν, ἣν ἐὰν μετ' εὐσχημοσύνης
κιβδήλου κτησώμεθα, καὶ παρὰ θεοῖς καὶ παρ' ἀνθρώποις
πράξομεν κατὰ νοῦν ζῶντές τε καὶ τελευτήσαντες, ὡς δ
τῶν πολλῶν τε καὶ ἄκρων λεγόμενος λόγος; ἐκ δὴ πάντων
τῶν εἰρημένων τίς μηχανή, ὦ Σώκρατες, δικαιοσύνην
| τιμᾶν ἐθέλειν ᾧ τις δύναμις ὑπάρχει ψυχῆς ἢ σώματος c
ἢ χρημάτων ἢ γένους, ἀλλὰ μὴ γελᾶν ἐπαινουμένης
ἀκούοντα; ὡς δή τοι εἴ τις ἔχει ψευδῆ μὲν ἀποφῆναι ἃ
εἰρήκαμεν, ἱκανῶς δὲ ἔγνωκεν ὅτι ἄριστον δικαιοσύνη,
πολλήν που συγγνώμην ἔχει καὶ οὐκ ὀργίζεται τοῖς ἀδίκοις,
ἀλλ' οἶδεν ὅτι πλὴν εἴ τις θείᾳ φύσει δυσχεραίνων τὸ
ἀδικεῖν ἢ ἐπιστήμην λαβὼν ἀπέχεται αὐτοῦ, τῶν γε ἄλλων
| οὐδεὶς ἑκὼν δίκαιος, ἀλλ' ὑπὸ ἀνανδρίας ἢ γήρως ἤ τινος d
ἄλλης ἀσθενείας ψέγει τὸ ἀδικεῖν, ἀδυνατῶν αὐτὸ δρᾶν.
Ὡς δέ, δῆλον· ὁ γὰρ πρῶτος τῶν τοιούτων εἰς δύναμιν
ἐλθὼν πρῶτος ἀδικεῖ, καθ' ὅσον ἂν οἷός τ' ᾖ. Καὶ τούτων
ἁπάντων οὐδὲν ἄλλο αἴτιον ἢ ἐκεῖνο, ὅθενπερ ἅπας ὁ λόγος
οὗτος ὥρμησεν καὶ τῷδε καὶ ἐμοὶ πρὸς σέ, ὦ Σώκρατες,

366 a 1 ὑπό : μόνον ὑπὸ F || 7 αὖ μέγα δύνανται F et in m. T : om. AT || **b** 2 ἔχειν οὕτως F || 4 ἂν πρὸ : ἀντὶ F || 6 καὶ παρὰ : π. τε F || **c** 1 ψυχῆς : τύχης T et in. m. τυ A || σώματος ἢ χρημάτων F : χρ. ἢ σ. cet. || 4 ἔγνωκεν : γνῶναι F || **d** 3 ὡς δέ A^2T : ὧδε A^1F.

avec toi, Socrate, je veux dire, mon admirable ami,
e qu'entre vous tous qui vous dites les défenseurs de la justice, à commencer par les héros des anciens temps[1], dont les discours se sont conservés jusqu'à notre époque, personne encore n'a blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que la réputation, les honneurs et les récompenses qui y sont attachés. Quant à ce qu'elles sont l'une et l'autre par elles-mêmes et par leur vertu propre dans l'âme où elles se trouvent, ignorées des dieux et des hommes, personne encore ni en vers ni en prose n'a suffisamment démontré que l'une est le plus grand des maux de l'âme, et l'autre, la justice, son plus grand bien. Car si dès le début vous
367 a nous parliez en ce sens et si vous nous persuadiez de cette vérité dès l'enfance, nous ne nous observerions pas les uns les autres pour empêcher l'injustice, mais chacun s'observerait soi-même dans la crainte qu'admettant l'injustice en son âme il ne cohabitât avec le plus grand des maux[2].

Voilà, Socrate, et ce n'est sans doute pas tout, ce que Thrasymaque ou quelque autre pourrait dire sur la justice ou l'injustice, confondant maladroitement, ce me semble, la nature de l'une et de l'autre. Pour moi, je ne veux pas te
b le cacher, c'est pour t'entendre soutenir la thèse contraire que j'ai soutenu la mienne avec toute la force dont je suis capable. Ne te borne donc pas à nous montrer par ton argumentation que la justice est préférable à l'injustice ; montre-nous les effets que l'une et l'autre produisent par elles-mêmes dans l'âme et qui font que l'une est un bien et l'autre un mal. Fais abstraction de la réputation, comme Glaucon te l'a recommandé ; car si tu tiens compte dans les deux cas de la réputation vraie, et que tu y ajoutes la réputation fausse, nous dirons que tu ne loues point la justice, mais
c l'apparence de la justice, que tu ne blâmes point l'injustice, mais l'apparence de l'injustice, que tu nous recommandes de

1. Qui sont ces héros des anciens temps ? D'après Jowett et Campbell, Platon pense ici aux contes et maximes bien connues que les poètes et les logographes ont mis dans la bouche des anciens héros ; d'après Adam, ce sont Orphée, Musée et les autres enfants des dieux, poètes et prophètes, dont il est question 368 B θεῶν παῖδες, ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι.

2. Cette thèse est développée dans le *Gorgias* 472 D-481 B.

εἰπεῖν, ὅτι « Ὦ θαυμάσιε, πάντων ὑμῶν, ὅσοι ἐπαινέται
| φατὲ δικαιοσύνης εἶναι, ἀπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ἡρώων ἀρξά- e
μενοι, ὅσων λόγοι λελειμμένοι, μέχρι τῶν νῦν ἀνθρώπων
οὐδεὶς πώποτε ἔψεξεν ἀδικίαν οὐδ' ἐπῄνεσεν δικαιοσύνην
ἄλλως ἢ δόξας τε καὶ τιμὰς καὶ δωρεὰς τὰς ἀπ' αὐτῶν
γιγνομένας· αὐτὸ δ' ἑκάτερον τῇ αὐτοῦ δυνάμει ἐν τῇ τοῦ
ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν, καὶ λανθάνον θεούς τε καὶ ἀνθρώπους,
οὐδεὶς πώποτε οὔτ' ἐν ποιήσει οὔτ' ἐν ἰδίοις λόγοις
ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ ὡς τὸ μὲν μέγιστον κακῶν ὅσα
ἴσχει ψυχὴ ἐν αὑτῇ, δικαιοσύνη δὲ μέγιστον ἀγαθόν. Εἰ
|| γὰρ οὕτως ἐλέγετο ἐξ ἀρχῆς ὑπὸ πάντων ὑμῶν καὶ ἐκ 367 a
νέων ἡμᾶς ἐπείθετε, οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴ
ἀδικεῖν, ἀλλ' αὐτὸς αὑτοῦ ἦν ἕκαστος φύλαξ, δεδιὼς μὴ
ἀδικῶν τῷ μεγίστῳ κακῷ ξύνοικος ᾖ. »

Ταῦτα, ὦ Σώκρατες, ἴσως δὲ καὶ ἔτι τούτων πλείω
Θρασύμαχός τε καὶ ἄλλος πού τις ὑπὲρ δικαιοσύνης τε
καὶ ἀδικίας λέγοιεν ἄν, μεταστρέφοντες αὐτοῖν τὴν δύναμιν
φορτικῶς, ὥς γέ μοι δοκεῖ· ἀλλ' ἐγώ, οὐδὲν γάρ σε δέομαι
| ἀποκρύπτεσθαι, σοῦ ἐπιθυμῶν ἀκοῦσαι τἀναντία, ὡς b
δύναμαι μάλιστα κατατείνας λέγω. Μὴ οὖν ἡμῖν μόνον
ἐνδείξῃ τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ
τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτὴν ἡ μὲν
κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν ἐστιν· τὰς δὲ δόξας ἀφαίρει, ὥσπερ
Γλαύκων διεκελεύσατο. Εἰ γὰρ μὴ ἀφαιρήσεις ἑκατέρωθεν
τὰς ἀληθεῖς, τὰς δὲ ψευδεῖς προσθήσεις, οὐ τὸ δίκαιον
φήσομεν ἐπαινεῖν σε, ἀλλὰ τὸ δοκεῖν, οὐδὲ τὸ ἄδικον | εἶναι c
ψέγειν, ἀλλὰ τὸ δοκεῖν, καὶ παρακελεύεσθαι ἄδικον ὄντα

d 7 εἰπεῖν : -πεν A^1 || e 1 εἶναι F et s. u. T^2 : om. AT || 2 μέχρι : ι in ras. A || 5 ἐν : τί δρᾷ F || 8 κακῶν : -ὸν F || 9 ἴσχει : ἔχει F || 367 a 2 ἐπείθετε : ἐπείθετο F ἐπύθετο s. u. F^2 || 3 ἦν : ἂν ἦν F || ἕκαστος : ἄριστος ἑκ. F ἕκαστος ἄριστος D || 4 ξύνοικος ᾖ : ξυνοικήσῃ F || 5 ἴσως : τέως F || πλείω τούτων F || 6 δικαιοσύνης τε : δ. F || b 3 ἐνδείξῃ μόνον F || κρεῖττον AF^2 : -ων TF || 4 αὐτὴ : -τὴν F || 5 κακόν, ἡ δὲ ἀγαθόν : ἀγ., ἡ δὲ κ. F || 7 τὰς ἀληθεῖς : ἀλλὰ τὰς μὲν ἀληθεῖς F || b 8 οὐδὲ... c 2 δοκεῖν om. F add. in m. || c 2 ἀλλὰ τὸ δοκεῖν om. A add. in m.

cacher notre injustice, et qu'enfin tu conviens avec Thrasymaque que la justice est un bien étranger, utile au plus fort, qu'au contraire l'injustice est utile et avantageuse à elle-même, mais nuisible au plus faible. Puisque tu as reconnu que la justice appartient à la classe des biens supérieurs, ceux qui méritent d'être recherchés pour leurs conséquences
d et davantage encore pour eux-mêmes, comme la vue, l'ouïe, la raison, la santé et tous les autres biens qui ont une vertu naturelle, indépendante de l'opinion, loue donc dans la justice ce qu'elle a par elle-même d'avantageux à son possesseur, et blâme dans l'injustice ce qu'elle a de nuisible par elle-même ; quant aux salaires et à la réputation, laisse-les louer à d'autres. Pour moi, je pourrais peut-être supporter dans la bouche d'un autre ces éloges de la vertu et ces critiques de l'injustice qui n'envisagent que la réputation et le salaire de l'une et de l'autre ; mais je ne les supporterai pas
e de toi, sans un ordre exprès de ta part, puisque tu as consacré toute ta vie à l'examen de cette unique question. Ne te borne donc pas à nous montrer que la justice est préférable à l'injustice ; fais-nous voir par les effets que l'une et l'autre produit par elle-même dans son possesseur, soit qu'elle échappe, soit qu'elle n'échappe pas aux regards des dieux et des hommes, que l'une est un bien et l'autre un mal.

Socrate va chercher la nature de la
368 a *justice dans un cadre plus grand, celui d'un Etat.*

X Certes j'ai toujours admiré le naturel de Glaucon et d'Adimante ; mais en cette circonstance je fus vraiment ravi de leurs discours, et je leur dis : O fils de cet homme-là[1], ce n'est pas sans raison que l'amant de Glaucon a commencé ainsi l'élégie où il célèbre vos prouesses à la bataille de Mégare :

« Enfants d'Ariston, divine race d'un illustre héros ».

1. Cet homme-là, c'est Thrasymaque. Cette curieuse appellation signifie que Glaucon et Adimante sont les héritiers de la discussion abandonnée par Thrasymaque. De même dans le *Philèbe* 36 D, Philèbe ayant renoncé à discuter avec Socrate, Protarque, qui prend sa place, est appelé du même terme : fils de cet homme-là. Cette interprétation est celle de Stallbaum et d'Adam qui ajoute : « Cette image est en réalité un des anneaux par lesquels Platon relie entre elles les parties du dialogue. Comme Polémarque est l'héritier de

λανθάνειν, καὶ ὁμολογεῖν Θρασυμάχῳ ὅτι τὸ μὲν δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθόν, ξυμφέρον τοῦ κρείττονος, τὸ δὲ ἄδικον αὑτῷ μὲν ξυμφέρον καὶ λυσιτελοῦν, τῷ δὲ ἥττονι ἀξύμφορον. Ἐπειδὴ οὖν ὡμολόγησας τῶν μεγίστων ἀγαθῶν εἶναι δικαιοσύνην, ἃ τῶν τε ἀποβαινόντων ἀπ' αὐτῶν ἕνεκα ἄξια κεκτῆσθαι, πολὺ δὲ μᾶλλον αὐτὰ αὑτῶν, οἷον ὁρᾶν, ἀκούειν, φρονεῖν, καὶ ὑγιαίνειν δή, | καὶ ὅσ' ἄλλα ἀγαθὰ d
γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει, ἀλλ' οὐ δόξῃ ἐστίν, τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐπαίνεσον δικαιοσύνης, ὃ αὐτὴ δι' αὑτὴν τὸν ἔχοντα ὀνίνησιν καὶ ἀδικία βλάπτει, μισθοὺς δὲ καὶ δόξας πάρες ἄλλοις ἐπαινεῖν· ὡς ἐγὼ τῶν μὲν ἄλλων ἀποδεχοίμην ἂν οὕτως ἐπαινούντων δικαιοσύνην καὶ ψεγόντων ἀδικίαν, δόξας τε περὶ αὐτῶν καὶ μισθοὺς ἐγκωμιαζόντων καὶ λοιδορούντων, σοῦ δὲ οὐκ ἄν, εἰ μὴ σὺ κελεύοις, διότι πάντα τὸν βίον | οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο. Μὴ e
οὖν ἡμῖν ἐνδείξῃ μόνον τῷ λόγῳ ὅτι δικαιοσύνη ἀδικίας κρεῖττον, ἀλλὰ καὶ τί ποιοῦσα ἑκατέρα τὸν ἔχοντα αὐτὴ δι' αὑτήν, ἐάντε λανθάνῃ ἐάντε μὴ θεούς τε καὶ ἀνθρώπους, ἡ μὲν ἀγαθόν, ἡ δὲ κακόν ἐστι.

X Καὶ ἐγὼ ἀκούσας· Ἀεὶ μὲν δὴ τὴν φύσιν τοῦ τε Γλαύκωνος καὶ τοῦ Ἀδειμάντου ἠγάμην, ἀτὰρ οὖν καὶ τότε πάνυ γε ἥσθην || καὶ εἶπον· Οὐ κακῶς εἰς ὑμᾶς, ὦ 368 a
παῖδες ἐκείνου τοῦ ἀνδρός, τὴν ἀρχὴν τῶν ἐλεγείων ἐποίησεν ὁ Γλαύκωνος ἐραστής, εὐδοκιμήσαντας περὶ τὴν Μεγαροῖ μάχην, εἰπών·

παῖδες Ἀρίστωνος, κλεινοῦ θεῖον γένος ἀνδρός·

c 5 αὑτῷ : αὐτὸ F || μὲν om. A s. u. add. A² || 7 ἀπ' αὐτῶν om. F || 8 κεκτῆσθαι : κτᾶσθαι F || 9 ἀκούειν : καὶ ἀκ. καὶ F || d 3 δικαιοσύνης om. F add. in m. F² || 4 ἀδικία : -ίαν T (ν puncto notatum) || 5 ἀποδεχοίμην F et in m. γρ. AT : ἀποσχοίμην AT et in m. γρ. W ἀνασχοίμην T²W || 8 κελεύοις A¹TF : -εις A² || e 3 κρεῖττον : -ων F¹ || καὶ F : om. cet. || αὐτὴ F : -τὴν ATF² (sed ν punctis notatum in T || 8 γε om. F || ἥσθην · ἠγάσθην Heusde || 368 a 1 ὑμᾶς : ὑ. ἔχει F || 2 ἐκείνου : τἀκείνου F || ἀνδρός : ἀν. ὃς F || 3 εὐδοκιμήσαντας : -τος F.

Il me semble, mes amis, que cet éloge vous convient parfaitement; il faut qu'il y ait en vous quelque chose de vraiment divin, puisque vous n'êtes pas convaincus que l'injustice vaut mieux que la justice, après avoir parlé sur ce sujet avec tant de
b force. Et je crois que véritablement vous ne l'êtes pas. Je le conjecture d'après l'ensemble de votre conduite ; car, à n'en juger que d'après vos discours, je me méfierais de vous. Mais plus j'ai confiance en vous, plus je suis embarrassé pour prendre un parti. D'un côté je ne sais comment défendre la justice ; il me semble que la tâche dépasse mes forces, et la preuve, c'est que je pensais bien prouver à Thrasymaque que la justice vaut mieux que l'injustice et que vous n'êtes pas satisfaits de mes raisons. D'un autre côté il m'est impossible de trahir la cause de la justice ; car je crains que ce ne soit une impiété, lorsqu'on l'attaque en ma présence, de perdre
c courage et de ne pas me porter à son secours, tant que j'aurai un souffle de vie et la force de parler. Le mieux sera donc de la défendre comme je pourrai.

Alors Glaucon et les autres me conjurèrent d'y employer toutes mes ressources et de ne pas laisser tomber la discussion, sans avoir essayé de découvrir la nature du juste et de l'injuste et la vérité sur les avantages de l'un et de l'autre. Alors une idée me vint à l'esprit et je leur dis : La recherche que nous entreprenons est très épineuse et demande, à mon
d avis, une vue pénétrante. Puisque cette pénétration nous fait défaut, voici, dis-je, comment je crois qu'il faut mener notre enquête. Si l'on donnait à lire de loin à des gens qui ont la vue basse des lettres écrites en petits caractères, et que l'un d'eux s'avisât que les mêmes lettres se trouvent écrites ailleurs en caractères plus gros sur un tableau plus grand, ce leur serait, je présume, une belle chance de commencer par lire les grosses lettres et d'examiner ensuite les petites pour voir si ce sont les mêmes.

C'est très bien, répondit Adimante ; mais quel rapport
e vois-tu là, Socrate, avec la question de la justice ?

Je vais te le dire, répliquai-je. Si nous admettons une justice pour l'individu, nous en admettons une aussi pour l'Etat tout entier ?

Céphale (331 E), ainsi Glaucon et Adimante sont les héritiers de Thrasymaque. »

τοῦτό μοι, ὦ φίλοι, εὖ δοκεῖ ἔχειν· πάνυ γὰρ θεῖον πεπόν-
θατε, εἰ μὴ πέπεισθε ἀδικίαν δικαιοσύνης ἄμεινον εἶναι,
οὕτω δυνάμενοι εἰπεῖν ὑπὲρ αὐτοῦ. Δοκεῖτε δή μοι ὡς
ἀληθῶς οὐ πεπεῖσθαι· | τεκμαίρομαι δὲ ἐκ τοῦ ἄλλου τοῦ b
ὑμετέρου τρόπου, ἐπεὶ κατά γε αὐτοὺς τοὺς λόγους ἠπί-
στουν ἂν ὑμῖν· ὅσῳ δὲ μᾶλλον πιστεύω, τοσούτῳ μᾶλλον
ἀπορῶ ὅ τι χρήσωμαι· οὔτε γὰρ ὅπως βοηθῶ ἔχω· δοκῶ γάρ
μοι ἀδύνατος εἶναι· σημεῖον δέ μοι, ὅτι ἃ πρὸς Θρασύ-
μαχον λέγων ᾤμην ἀποφαίνειν ὡς ἄμεινον δικαιοσύνη
ἀδικίας, οὐκ ἀπεδέξασθέ μου· οὔτ' αὖ ὅπως μὴ βοηθήσω
ἔχω· δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ
| κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα c
καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι. Κράτιστον οὖν οὕτως ὅπως
δύναμαι ἐπικουρεῖν αὐτῇ.

Ὅ τε οὖν Γλαύκων καὶ οἱ ἄλλοι ἐδέοντο παντὶ τρόπῳ
βοηθῆσαι καὶ μὴ ἀνεῖναι τὸν λόγον, ἀλλὰ διερευνήσασθαι
τί τέ ἐστιν ἑκάτερον καὶ περὶ τῆς ὠφελίας αὐτοῖν τἀληθὲς
ποτέρως ἔχει. Εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι Τὸ ζήτημα
ᾧ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον, ἀλλ' ὀξὺ βλέποντος, ὡς ἐμοὶ
φαίνεται. | Ἐπειδὴ οὖν ἡμεῖς οὐ δεινοί, δοκεῖ μοι, ἦν δ' d
ἐγώ, τοιαύτην ποιήσασθαι ζήτησιν αὐτοῦ, οἷανπερ ἂν εἴ
προσέταξέ τις γράμματα σμικρὰ πόρρωθεν ἀναγνῶναι μὴ
πάνυ ὀξὺ βλέπουσιν, ἔπειτά τις ἐνενόησεν ὅτι τὰ αὐτὰ
γράμματα ἔστι που καὶ ἄλλοθι μείζω τε καὶ ἐν μείζονι,
ἕρμαιον ἂν ἐφάνη, οἶμαι, ἐκεῖνα πρῶτον ἀναγνόντας οὕτως
ἐπισκοπεῖν τὰ ἐλάττω, εἰ τὰ αὐτὰ ὄντα τυγχάνει.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος· ἀλλὰ τί τοιοῦτον, ὦ
Σώκρατες, | ἐν τῇ περὶ τὸ δίκαιον ζητήσει καθορᾷς; e

Ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρῶ. Δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν
ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως;

a 6 δοκεῖ εὖ ἔχειν, ὦ φίλοι F || 8 δοκεῖτε : δοκεῖ τε F || b 2 ἐπεὶ : ἐπ. γε F || 4 χρήσωμαι AF : -σομαι A^2T || βοηθῶ : -θήσω F || c 3 αὐτῇ : -τὴν F || 4 οὖν : δὴ οὖν F || 6 καὶ om. F add. s. u. || αὐτοῖν : -τῶν F || 7 ποτέρως : ὁπ. F || ἐμοὶ : μοι F || 8 ᾧ A : ὃ TF || d 1 δοκεῖ : -ῶ Gal. || e 3 ἑνὸς ἀνδρός Gal. || καὶ : πάλιν τῆς Gal.

Certes, dit-il.

Or l'Etat est plus grand que l'individu ?

Il est plus grand.

Par conséquent il pourrait bien y avoir une justice plus grande dans le cadre plus grand, et par là plus facile à
369 a déchiffrer. Si donc vous y consentez, nous examinerons d'abord quelle est la nature de la justice dans les Etats ; ensuite nous l'étudierons dans l'individu, en tâchant de retrouver la ressemblance de la grande dans les traits de la petite[1].

C'est, à mon avis, fort bien dit, répondit-il.

Eh bien, repris-je, si nous considérions en imagination la formation d'un Etat, ne verrions-nous pas aussi la justice s'y former, ainsi que l'injustice ?

Il se pourrait, dit-il.

Cela fait, ne pourrions-nous espérer découvrir plus facilement ce que nous cherchons ?

b Beaucoup plus facilement.

Vous semble-il qu'il faille essayer de mener cette recherche à bonne fin ? Ce n'est pas une petite entreprise, à mon avis. Réfléchissez-y.

C'est tout réfléchi, dit Adimante ; fais comme tu viens de dire.

Principe de la formation de l'Etat.

XI Or, selon moi, repris-je, l'Etat doit sa naissance à l'impuissance où l'individu se trouve de se suffire lui-même et au besoin qu'il éprouve de mille choses. Vois-tu quelque autre cause à l'origine de l'Etat ?

Aucune, dit-il.

c Dès lors un homme prend un autre homme avec lui en vue de tel besoin, puis un autre en vue de tel autre besoin, et la multiplicité des besoins assemble dans la même résidence plusieurs hommes qui s'associent pour s'entr'aider : c'est à cette société que nous avons donné le nom d'Etat. Est-ce bien cela ?

Exactement.

1. Si l'on s'en tient à la définition de Simonide, qui est la vraie, à savoir que la justice consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, le parallèle que Platon établit entre la justice dans l'Etat et la justice dans l'individu, s'évanouit, puisqu'il n'y a qu'une sorte de justice.

Πάνυ γε, ἦ δ' ὅς.

Οὐκοῦν μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός;

Μεῖζον, ἔφη.

Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη
καὶ ῥᾷων καταμαθεῖν. Εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν || ταῖς 369 a
πόλεσιν ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστιν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκε-
ψώμεθα καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν
τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.

Ἀλλά μοι δοκεῖς, ἔφη, καλῶς λέγειν.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα
λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην
καὶ τὴν ἀδικίαν;

Τάχ' ἄν, ἦ δ' ὅς.

Οὐκοῦν γενομένου αὐτοῦ ἐλπὶς εὐπετέστερον ἰδεῖν ὃ
ζητοῦμεν;

| Πολύ γε. b

Δοκεῖ οὖν χρῆναι ἐπιχειρῆσαι περαίνειν; οἶμαι μὲν γὰρ
οὐκ ὀλίγον ἔργον αὐτὸ εἶναι· σκοπεῖτε οὖν.

Ἔσκεπται, ἔφη ὁ Ἀδείμαντος· ἀλλὰ μὴ ἄλλως ποίει.

XI Γίγνεται τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πόλις, ὡς ἐγῷμαι,
ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν
ἐνδεής· ἢ τίν' οἴει ἀρχὴν ἄλλην πόλιν οἰκίζειν;

Οὐδεμίαν, ἦ δ' ὅς.

Οὕτω δὴ ἄρα παραλαμβάνων ἄλλος | ἄλλον ἐπ' ἄλλου, c
τὸν δ' ἐπ' ἄλλου χρείᾳ, πολλῶν δεόμενοι, πολλοὺς εἰς μίαν
οἴκησιν ἀγείραντες κοινωνούς τε καὶ βοηθούς, ταύτῃ τῇ
ξυνοικίᾳ ἐθέμεθα πόλιν ὄνομα· ἢ γάρ;

Πάνυ μὲν οὖν.

e 5 οὐκοῦν : οὐκοῦν δὴ F || μεῖζον : -ζων A² Proclus Gal. || πόλις μεῖζον ἀνδρὸς ἑνός F || 6 μεῖζον TF : -ων A || 7 ἐνείη : ἂν εἴη Gal. || 8 ῥᾷων : -ον F || ἐν ταῖς πόλεσιν ζητήσωμεν ποῖον : ἐντῷ μείζονι ζητήσωμεν ἐν ταῖς πόλεσι ποῖον ἄρα F || 369 a 2 ἐπισκεψώμεθα : -όμεθα T || b 3 αὐτὸ οὐκ ὀλίγον ἔργον F.

Mais quand un homme donne et reçoit, il ne fait cet échange que parce qu'il y voit son intérêt?

Sans doute.

Eh bien donc ! repris-je, jetons par la pensée les fondement d'un Etat ; ces fondements seront naturellement nos besoins[1].

Sans doute.

d Mais le premier et le plus important de tous est la nourriture, d'où dépend la conservation de notre être et de notre vie.

Assurément.

Le deuxième est celui du logement, le troisième celui du vêtement et de ce qui s'y rapporte.

C'est bien cela.

Mais voyons, repris-je, comment l'État suffira-t-il à fournir tant de choses ? Ne faudra-t-il pas que l'un soit laboureur, un autre maçon, un autre tisserand ? Ajouterons-nous encore un cordonnier ou quelque autre artisan pour les besoins du corps ?

Certainement.

L'Etat est donc essentiellement composé de quatre ou cinq personnes ?

e Cela est évident.

Mais quoi ? faut-il que chacune d'elles fasse le métier qui lui est propre pour toute la communauté, par exemple que le laboureur fournisse à lui seul les vivres pour quatre et mette quatre fois plus de temps et de peine à préparer le blé pour en faire part aux autres, ou bien que, sans s'inquiéter d'eux, il produise pour lui seul le quart seulement
370 a de ce blé dans un quart de son temps et consacre les trois autres quarts, l'un à se faire une maison, l'autre, un vêtement, l'autre, des chaussures, et qu'au lieu de se donner du mal pour la communauté, il fasse ses propres affaires lui-même pour lui seul ?

Adimante répondit : Peut-être, Socrate, le premier procédé serait-il plus commode.

Il est fondé, si l'on veut bien admettre avec Platon que la justice est la subordination des parties inférieures de l'homme à la partie supérieure, représentée dans l'Etat par les philosophes, dans l'individu par la raison.

1. Platon fonde la société humaine sur le besoin que les hommes

Μεταδίδωσι δὴ ἄλλος ἄλλῳ, εἴ τι μεταδίδωσιν, ἢ μεταλαμβάνει, οἰόμενος αὐτῷ ἄμεινον εἶναι;

Πάνυ γε.

Ἴθι δή, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν· ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.

Πῶς δ' οὔ;

Ἀλλὰ μὴν πρώτη γε καὶ μεγίστη | τῶν χρειῶν ἡ τῆς d
τροφῆς παρασκευὴ τοῦ εἶναί τε καὶ ζῆν ἕνεκα.

Παντάπασί γε.

Δευτέρα δὴ οἰκήσεως, τρίτη δὲ ἐσθῆτος καὶ τῶν τοιούτων.

Ἔστι ταῦτα.

Φέρε δή, ἦν δ' ἐγώ, πῶς ἡ πόλις ἀρκέσει ἐπὶ τοσαύτην παρασκευήν; ἄλλο τι γεωργὸς μὲν εἷς, ὁ δὲ οἰκοδόμος, ἄλλος δέ τις ὑφάντης; ἢ καὶ σκυτοτόμον αὐτόσε προσθήσομεν ἤ τιν' ἄλλον τῶν περὶ τὸ σῶμα θεραπευτήν;

Πάνυ γε.

Εἴη δ' ἂν ἥ γε ἀναγκαιοτάτη πόλις ἐκ τεττάρων ἢ πέντε ἀνδρῶν.

| Φαίνεται. e

Τί δὴ οὖν; ἕνα ἕκαστον τούτων δεῖ τὸ αὑτοῦ ἔργον ἅπασι κοινὸν κατατιθέναι, οἷον τὸν γεωργὸν ἕνα ὄντα παρασκευάζειν σιτία τέτταρσιν καὶ τετραπλάσιον χρόνον τε καὶ πόνον ἀναλίσκειν ἐπὶ σίτου παρασκευῇ καὶ ἄλλοις κοινωνεῖν, ἢ ἀμελήσαντα ἑαυτῷ μόνον τέταρτον μέρος ποιεῖν τούτου τοῦ || σίτου ἐν τετάρτῳ μέρει τοῦ χρόνου, τὰ δὲ τρία, τὸ 370 a
μὲν ἐπὶ τῇ τῆς οἰκίας παρασκευῇ διατρίβειν, τὸ δὲ ἱματίου, τὸ δὲ ὑποδημάτων, καὶ μὴ ἄλλοις κοινωνοῦντα πράγματα ἔχειν, ἀλλ' αὐτὸν δι' αὑτὸν τὰ αὑτοῦ πράττειν;

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος ἔφη· Ἀλλ' ἴσως, ὦ Σώκρατες, οὕτω ῥᾷον ἢ κεῖνος.

c 6 ἢ om. F || d 2 ζῆν : ζῆν γ' F || 4 δὴ : δὲ F || δὲ : τε F om. T || 6 ἀρκέσει : ἀρκεῖ F¹ ἀρέσκει F² || 7 ἄλλο τι : ἀλλ' ὅτι F || 8 σκυτοτόμον : ἔτι σκ. τινὰ F || αὐτόσε : αὐτός σε F || e 2 ἕνα : οὐχ ἕνα F || 3 ἅπασι : πᾶσι F || 370 a 1 σίτου A pr.TF : σιτίου A²T || 4 αὑτὸν : αὑτοῦ F || 6 ῥᾷον Mon. : ῥᾴδιον codd. || κεῖνος : ἐκ. F.

Par Zeus, je n'en suis pas surpris, repris-je ; ta réponse me suggère en effet une réflexion, c'est que tout d'abord la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les
b mêmes dispositions, mais qu'elle a différencié les caractères et fait l'un pour une chose, l'autre pour une autre. N'est-ce pas ton avis ?

Si.

Mais quoi ? lequel vaut le mieux de faire à soi seul plusieurs métiers, ou de n'en faire qu'un seul [1] ?

De n'en faire qu'un seul, dit-il.

Mais, si je ne me trompe, il est évident aussi que, si on laisse passer le temps de faire une chose, on la manque.

C'est évident en effet.

C'est que, je pense, l'ouvrage n'attend pas la commodité de l'ouvrier, et l'ouvrier ne doit pas quitter son ouvrage,
c comme si c'était un simple passe-temps.

Il ne le doit pas.

Par suite on fait plus et mieux et plus aisément, lorsque chacun ne fait qu'une chose, celle à laquelle il est propre, dans le temps voulu, sans s'occuper des autres.

Très certainement.

Il faut donc, Adimante, plus de quatre citoyens pour satisfaire aux besoins dont nous venons de parler. Car le laboureur ne fera sans doute pas lui-même sa charrue, s'il
d veut qu'elle soit bien faite, ni son hoyau, ni ses autres outils agricoles ; le maçon non plus ne fera pas ses outils ; il lui en faut en effet beaucoup à lui aussi ; ni le tisserand non plus, ni le cordonnier.

C'est vrai.

Voilà donc des maçons, des forgerons et beaucoup d'ouvriers semblables qui, en s'associant à notre petit Etat, vont augmenter sa population.

ont les uns des autres ; dans les *Lois* (676 A-680 E) il appuie davantage sur l'instinct social des hommes ; dans le *Protagoras*, les hommes s'unissent pour se défendre contre les bêtes fauves. Aristote, *Polit.*, 1291ᵃ, 10-19, a critiqué Platon ; il prétend que c'est en vue de l'honnêteté (τὸ καλὸν) que la société se forme, et non en vue des besoins matériels (τὰ ἀναγκαῖα).

1. Ces vues si nettes sur la différence des aptitudes et sur la division

Οὐδέν, ἦν δ' ἐγώ, μὰ Δία ἄτοπον. Ἔννοῶ γὰρ καὶ αὐτὸς εἰπόντος σοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ | ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου b ἔργου πρᾶξιν· ἢ οὐ δοκεῖ σοι;

Ἔμοιγε.

Τί δέ; πότερον κάλλιον πράττοι ἄν τις εἷς ὢν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἷς;

Ὅταν, ἦ δ' ὅς, εἷς μίαν.

Ἀλλὰ μήν, οἶμαι, καὶ τόδε δῆλον, ὡς, ἐάν τίς τινος παρῇ ἔργου καιρόν, διόλλυται.

Δῆλον γάρ.

Οὐ γάρ, οἶμαι, ἐθέλει τὸ πραττόμενον τὴν τοῦ πράττοντος σχολὴν περιμένειν, ἀλλ' ἀνάγκη τὸν πράττοντα τῷ πραττομένῳ | ἐπακολουθεῖν μὴ ἐν παρέργου μέρει. c

Ἀνάγκη.

Ἐκ δὴ τούτων πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Πλειόνων δή, ὦ Ἀδείμαντε, δεῖ πολιτῶν ἢ τεττάρων ἐπὶ τὰς παρασκευὰς ὧν ἐλέγομεν. Ὁ γὰρ γεωργός, ὡς ἔοικεν, οὐκ αὐτὸς ποιήσεται ἑαυτῷ τὸ ἄροτρον, εἰ μέλλει καλὸν εἶναι, | οὐδὲ σμινύην, οὐδὲ τἆλλα ὄργανα ὅσα περὶ d γεωργίαν· οὐδ' αὖ ὁ οἰκοδόμος· πολλῶν δὲ καὶ τούτῳ δεῖ. Ὡσαύτως δὲ ὁ ὑφάντης τε καὶ ὁ σκυτοτόμος.

Ἀληθῆ.

Τέκτονες δὴ καὶ χαλκῆς καὶ τοιοῦτοί τινες πολλοὶ δημιουργοί, κοινωνοὶ ἡμῖν τοῦ πολιχνίου γιγνόμενοι, συχνὸν αὐτὸ ποιοῦσιν.

a 8 ἡμῶν F: om. AT || b 2 πρᾶξιν: -ξει T || 4 τις: τι A^1 || 8 ἔργου παρῇ καιρόν F || c 3 τε om. F || ῥᾷον καὶ κάλλιον Stob. || 4 εἷς A^2T: εἰς AF || 7 δὴ: δεῖ F || 8 τὰς: τὰς τούτων F || 9 ἑαυτῷ: αὐτὸς F || d 2 τούτῳ: -των F || 3 ὡσαύτως δὲ: ὡσ. δὴ F || σκυτοτόμος: σκ. ἢ οὔ, D et s. u. add. F^2 || 5 δὴ AT^2: δὲ TF.

Assurément.

Mais il ne serait pas encore bien grand, si nous y ajoutions des bouviers, des bergers et les autres espèces de pasteurs,
e pour fournir aux laboureurs des bœufs de labour, pour mettre à la disposition des maçons, aussi bien que des laboureurs, des bêtes de somme pour les charrois, et procurer aux tisserands et aux cordonniers des peaux et des laines.

Ce ne serait plus, dit-il, un petit Etat, s'il réunissait tant de personnes.

Mais, repris-je, il serait presque impossible [1] de fonder la ville elle-même en un endroit où elle n'aurait besoin de rien importer.

C'est impossible en effet.

Elle aura donc besoin encore d'autres citoyens pour lui apporter des autres Etats ce qui lui manque.

Elle en aura besoin.

Mais si le commissionnaire s'en va les mains vides, sans rien apporter de ce qui fait besoin à ces peuples où il va chercher ce qui manque à ses propres concitoyens [2], il revien-
371 a dra les mains vides, n'est-ce pas ton avis ?

Si.

Il faut donc que l'Etat produise chez lui non seulement de quoi suffire à ses besoins, mais encore des objets tels et en tel nombre que les réclament les pays d'où il importe les denrées qui lui manquent.

C'est en effet nécessaire.

Il faut donc augmenter dans notre Etat le nombre des laboureurs et des autres artisans.

Il le faut.

Il lui faut de plus des commissionnaires pour importer et exporter les diverses denrées ; or ceux-ci sont des commerçants, n'est-ce pas ?

Oui.

du travail sont les fondements sur lesquels Platon établira les différentes classes de citoyens dans son Etat.

1. Néanmoins Platon essaye dans les *Lois* d'assurer à l'Etat cet avantage (704 A-705 B).

2. Platon envisage les échanges de peuple à peuple tels qu'ils durent se pratiquer à l'origine, c'est-à-dire par le troc des marchandises. L'argent, comme moyen d'échange, ne sera d'abord employé que sur le marché intérieur (371 C).

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἀλλ' οὐκ ἄν πω πάνυ γε μέγα τι εἴη, εἰ αὐτοῖς βου-
κόλους τε καὶ ποιμένας τούς τε ἄλλους νομέας προσθεῖμεν,
| ἵνα οἵ τε γεωργοὶ ἐπὶ τὸ ἀροῦν ἔχοιεν βοῦς, οἵ τε οἰκο- e
δόμοι πρὸς τὰς ἀγωγὰς μετὰ τῶν γεωργῶν χρῆσθαι ὑπο-
ζυγίοις, ὑφάνται δὲ καὶ σκυτοτόμοι δέρμασίν τε καὶ ἐρίοις.

Οὐδέ γε, ἦ δ' ὅς, σμικρὰ πόλις ἂν εἴη ἔχουσα πάντα
ταῦτα.

Ἀλλὰ μήν, ἦν δ' ἐγώ, κατοικίσαι γε αὐτὴν τὴν πόλιν εἰς
τοιοῦτον τόπον οὗ ἐπεισαγωγίμων μὴ δεήσεται, σχεδόν τι
ἀδύνατον.

Ἀδύνατον γάρ.

Προσδεήσει ἄρα ἔτι καὶ ἄλλων, οἳ ἐξ ἄλλης πόλεως αὐτῇ
κομιοῦσιν ὧν δεῖται.

Δεήσει.

Καὶ μὴν κενὸς ἂν ἴῃ ὁ διάκονος, μηδὲν ἄγων ὧν ἐκεῖνοι
δέονται παρ' ὧν ἂν κομίζωνται ὧν ἂν αὐτοῖς || χρεία, κενὸς 371 a
ἄπεισιν· ἦ γάρ ;

Δοκεῖ μοι.

Δεῖ δὴ τὰ οἴκοι μὴ μόνον ἑαυτοῖς ποιεῖν ἱκανά, ἀλλὰ καὶ
οἷα καὶ ὅσα ἐκείνοις ὧν ἂν δέωνται.

Δεῖ γάρ.

Πλειόνων δὴ γεωργῶν τε καὶ τῶν ἄλλων δημιουργῶν δεῖ
ἡμῖν τῇ πόλει.

Πλειόνων γάρ.

Καὶ δὴ καὶ τῶν ἄλλων διακόνων που τῶν τε εἰσαξόν-
των καὶ ἐξαξόντων ἕκαστα. Οὗτοι δέ εἰσιν ἔμποροι· ἦ
γάρ ;

Ναί.

d 9 πω : που F || εἰ : εἰ μὴ F || e 4 σμικρὰ : ἔτι σμ. F || ἔχουσα : σχοῦσα F || πάντα : ἅπ. F || 6 κατοικίσαι A : -κῆσαι TF || 7 οὗ : supra οὗ scripsit εἰ F² || δεήσεται : δεδεήσεται F || 10 αὐτῇ : -τοὶ F || 11 κομιοῦσιν F : -ίσουσιν AT || 13 κενὸς : κε νὸς A || ἴῃ Mon. : εἴη codd. || 371 a 4 ἑαυτοῖς : αὐτοῖς F || 7 δὴ : δεῖ TF || δεῖ : ἀεὶ F.

Nous aurons donc besoin de commerçants ?

Assurément.

Et si le commerce se fait par mer, il nous faudra encore
b beaucoup d'autres artisans, j'entends ceux qui sont versés dans le métier de marins.

Il en faudra beaucoup.

Tableau de la vie simple et saine d'un Etat primitif.

XII Mais dans l'intérieur même de la cité, comment les citoyens se feront-ils part les uns aux autres des produits de leur travail respectif ? Car c'est précisément pour cela que nous avons fait une société et fondé un Etat.

Il est évident, dit-il, que ce sera par vente et par achat.

De là la nécessité d'un marché et d'une monnaie, signe de la valeur des objets échangés.

Assurément.

c Mais si le laboureur ou quelque autre artisan, apportant au marché quelqu'un de ses produits, n'arrive pas au même moment que ceux qui ont besoin de lui acheter sa marchandise, laissera-t-il son travail ininterrompu pour rester assis au marché ?

Point du tout, dit-il ; il y a des gens qui, voyant cet inconvénient, se chargent du service d'intermédiaires. Dans les Etats bien réglés, ce sont ordinairement les gens les plus faibles de santé, incapables de tout autre travail. Leur rôle
d est de rester au marché, d'acheter à prix d'argent à ceux qui désirent vendre et de vendre, à prix d'argent aussi, à ceux qui désirent acheter[1].

En conséquence de ce besoin, repris-je, il y aura donc des marchands dans notre Etat ? N'est-ce pas le nom que l'on donne à ceux qui sont établis au marché comme intermédiaires pour l'achat et la vente, tandis que nous appelons négociants ceux qui vont d'un pays à l'autre ?

1. Platon a très bien vu la nécessité du commerce ; mais il le remet aux mains des gens incapables de tout autre travail, « de ceux dont la perte serait un faible dommage pour l'Etat », comme il dit dans les *Lois*, 919 C. Il les méprise encore à un autre titre, parce que ce sont des hommes d'argent.

Καὶ ἐμπόρων δὴ δεησόμεθα.

Πάνυ γε.

Καὶ ἐὰν μέν γε κατὰ θάλατταν ἡ ἐμπορία γίγνηται, συχνῶν | καὶ ἄλλων προσδεήσεται τῶν ἐπιστημόνων τῆς b περὶ τὴν θάλατταν ἐργασίας.

Συχνῶν μέντοι.

XII Τί δὲ δή; ἐν αὐτῇ τῇ πόλει πῶς ἀλλήλοις μεταδώσουσιν ὧν ἂν ἕκαστοι ἐργάζωνται; ὧν δὴ ἕνεκα καὶ κοινωνίαν ποιησάμενοι πόλιν ᾠκίσαμεν.

Δῆλον δή, ἦ δ' ὅς, ὅτι πωλοῦντες καὶ ὠνούμενοι.

Ἀγορὰ δὴ ἡμῖν καὶ νόμισμα ξύμβολον τῆς ἀλλαγῆς ἕνεκα γενήσεται ἐκ τούτου.

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἂν οὖν κομίσας ὁ γεωργὸς | εἰς τὴν ἀγοράν τι ὧν ποιεῖ, c ἢ τις ἄλλος τῶν δημιουργῶν, μὴ εἰς τὸν αὐτὸν χρόνον ἥκῃ τοῖς δεομένοις τὰ παρ' αὐτοῦ ἀλλάξασθαι, ἀργήσει τῆς αὐτοῦ δημιουργίας καθήμενος ἐν ἀγορᾷ;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ἀλλὰ εἰσὶν οἳ τοῦτο δρῶντες ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν διακονίαν τάττουσιν ταύτην, ἐν μὲν ταῖς ὀρθῶς οἰκουμέναις πόλεσι σχεδόν τι οἱ ἀσθενέστατοι τὰ σώματα καὶ ἀχρεῖοί τι ἄλλο ἔργον πράττειν. Αὐτοῦ γὰρ δεῖ μένοντας αὐτοὺς περὶ τὴν ἀγορὰν τὰ μὲν | ἀντ' ἀργυρίου ἀλλάξασθαι d τοῖς τι δεομένοις ἀποδόσθαι, τοῖς δὲ ἀντὶ αὖ ἀργυρίου διαλλάττειν ὅσοι τι δέονται πρίασθαι.

Αὕτη ἄρα, ἣν δ' ἐγώ, ἡ χρεία καπήλων ἡμῖν γένεσιν ἐμποιεῖ τῇ πόλει· ἢ οὐ καπήλους καλοῦμεν τοὺς πρὸς ὠνήν τε καὶ πρᾶσιν διακονοῦντας ἱδρυμένους ἐν ἀγορᾷ, τοὺς δὲ πλανήτας ἐπὶ τὰς πόλεις ἐμπόρους;

b 2 τὴν om. F || 4 μεταδώσουσιν ὧν: μεγάλως οὐσιῶν F || 5 ἐργάζωνται: -σωνται F || ἕνεκα καὶ: κ. ἓν F || 6 ᾠκίσαμεν: ᾠκήσ. T 7 πωλοῦντες; π. τε F || 8 δὴ: δὲ F || c 8 ἄλλό τι F || d 2 αὖ om. F || 4 αὕτη: αὐτὴ F || ἡ χρεία, ἦν δ' ἐγώ F || 6 ἀγορᾷ: -ραῖς F || 7 πλανήτας F: πλάνητας AT.

C'est exact.

e Il y a encore, je crois, d'autres gens à employer, gens peu dignes par leur esprit d'être admis dans la communauté, mais qui par leur vigueur physique sont propres aux gros travaux. Ils vendent l'emploi de leur force, et, comme ils appellent salaire le prix de leur peine, on leur donne, je crois, le nom de salariés, n'est-ce pas ?

Oui.

Ils sont, ce me semble, comme un complément de la cité, ces salariés [1].

C'est mon avis.

Dès lors, Adimante, la cité n'a-t-elle pas pris assez d'accroissements pour être parfaite ?

Peut-être.

Alors où peut-on y trouver la justice et l'injustice ? et, parmi les choses que nous avons examinées, avec laquelle ont-elles pris naissance ?

372 a Pour moi, répondit-il, je ne le vois pas, Socrate, à moins que ce ne soit peut-être dans l'échange que les hommes font entre eux de ces choses mêmes.

Il est possible, dis-je, que tu aies raison ; examinons la question sans nous rebuter.

Considérons d'abord de quelle manière vont vivre les gens ainsi organisés. Ne vont-ils pas produire du blé, du vin, faire des habits, des chaussures, se bâtir des maisons ? Pendant l'été, ne travailleront-ils pas ordinairement à demi vêtus et sans chaussures, et pendant l'hiver vêtus et chaussés comme b il convient ? Pour se nourrir ils fabriqueront sans doute soit avec de l'orge, soit avec du froment, de la farine qu'ils feront griller ou qu'ils pétriront ; ils en feront de beaux gâteaux et des pains [2] qu'on servira sur du chaume ou sur des feuilles bien propres ; couchés sur des lits de feuillage, jonchés de couleuvrée ou de myrte, ils se régaleront eux et leurs enfants, buvant du vin, la tête couronnée de fleurs, et chantant les louanges des dieux ; ils vivront ensemble joyeusement,

1. On remarquera que Platon ne parle pas d'esclaves ; ces salariés en effet, qui vendent l'emploi de leurs forces, ne sont pas des esclaves.

2. Les habitants de le « cité première » sont végétariens. Cependant Platon permettra aux soldats de manger de la viande. Cf. III, 404 B.

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἔτι δή τινες, ὡς ἐγῷμαι, εἰσὶ καὶ ἄλλοι διάκονοι, οἳ ἂν τὰ μὲν τῆς διανοίας | μὴ πάνυ ἀξιοκοινώνητοι ὦσιν, τὴν δὲ e
τοῦ σώματος ἰσχὺν ἱκανὴν ἐπὶ τοὺς πόνους ἔχωσιν· οἳ δὴ πωλοῦντες τὴν τῆς ἰσχύος χρείαν, τὴν τιμὴν ταύτην μισθὸν καλοῦντες, κέκληνται, ὡς ἐγῷμαι, μισθωτοί· ἦ γάρ;

Πάνυ μὲν οὖν.

Πλήρωμα δὴ πόλεώς εἰσιν, ὡς ἔοικε, καὶ μισθωτοί.

Δοκεῖ μοι.

Ἆρ' οὖν, ὦ Ἀδείμαντε, ἤδη ἡμῖν ηὔξηται ἡ πόλις, ὥστ' εἶναι τελέα;

Ἴσως.

Ποῦ οὖν ἄν ποτε ἐν αὐτῇ εἴη ἥ τε δικαιοσύνη καὶ ἡ ἀδικία; καὶ τίνι ἅμα ἐγγενομένη ὧν ἐσκέμμεθα;

Ἐγὼ μέν, ἔφη, || οὐκ ἐννοῶ, ὦ Σώκρατες, εἰ μή που ἐν 372 a
αὐτῶν τούτων χρείᾳ τινὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους.

Ἀλλ' ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, καλῶς λέγεις· καὶ σκεπτέον γε καὶ οὐκ ἀποκνητέον.

Πρῶτον οὖν σκεψώμεθα τίνα τρόπον διαιτήσονται οἱ οὕτω παρεσκευασμένοι. Ἄλλο τι ἢ σῖτόν τε ποιοῦντες καὶ οἶνον καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα; καὶ οἰκοδομησάμενοι οἰκίας, θέρους μὲν τὰ πολλὰ γυμνοί τε καὶ ἀνυπόδητοι ἐργάσονται, τοῦ δὲ χειμῶνος ἠμφιεσμένοι τε καὶ | ὑποδε- b
δεμένοι ἱκανῶς· θρέψονται δὲ ἐκ μὲν τῶν κριθῶν ἄλφιτα σκευαζόμενοι, ἐκ δὲ τῶν πυρῶν ἄλευρα, τὰ μὲν πέψαντες, τὰ δὲ μάξαντες, μάζας γενναίας καὶ ἄρτους ἐπὶ κάλαμόν τινα παραβαλλόμενοι ἢ φύλλα καθαρά, κατακλινέντες ἐπὶ στιβάδων ἐστρωμένων μίλακί τε καὶ μυρρίναις, εὐωχήσονται αὐτοί τε καὶ τὰ παιδία, ἐπιπίνοντες τοῦ οἴνου, ἐστεφανωμένοι καὶ ὑμνοῦντες τοὺς θεούς, ἡδέως ξυνόντες ἀλλήλοις,

e 5 πάνυ : ναί, πάνυ F || 6 μισθωτοί : οἱ μ. F || 8 ἡ om. A add. s. u. || 9 τελέα : -λεία F || 11 οὖν om. F || 372 a 5 σκεψώμεθα : -όμεθα T || διαιτήσονται A^2TF : -σωνται A || 8 οἰκίας οἰκοδομησάμενοι F || b 4 μάζας : καὶ μ. Steph. || 5 κατακλινέντες : αντες F.

c réglant sur leurs ressources le nombre de leurs enfants, dans la crainte de la pauvreté ou de la guerre.

Glaucon réclame les raffinements de la vie civilisée. Il faut dès lors agrandir l'Etat.

XIII Alors Glaucon prenant la parole, dit : C'est avec du pain sec, ce me semble, que tu fais banqueter ces gens-là.

Tu dis vrai, répliquai-je ; j'avais oublié les mets ; mais il est évident qu'ils auront du sel, des olives, du fromage, des oignons et des légumes qui sont les mets des campagnards ; nous leur servirons même du dessert, à savoir des figues, des pois chiches et des fèves, et ils feront griller sur d la braise des baies de myrte et des glands qu'ils croqueront en buvant modérément. En passant ainsi leur vie dans la paix et la santé, ils parviendront naturellement jusqu'à la vieillesse et ils transmettront la même vie à leurs descendants.

Il reprit : Si tu organisais, Socrate, un Etat de pourceaux[1], tu ne leur donnerais pas d'autre pâture que celle-là.

Que faut-il donc leur donner, Glaucon ? repris-je.

Ce qu'on leur donne d'habitude. Il faut, si l'on veut qu'ils soient à leur aise, les asseoir sur des lits et leur donner des e tables pour prendre leurs repas, et leur servir les ragoûts en usage aujourd'hui et du dessert.

Fort bien, dis-je, je comprends. Ce n'est plus simplement l'origine d'un Etat que nous étudions, mais celle d'un Etat qui vit dans les délices, et ce procédé peut n'être pas mauvais ; car l'étude d'un tel Etat nous fera peut-être apercevoir aussi bien par où la justice et l'injustice s'implantent à un moment donné dans les Etats. Toujours est-il que le véritable Etat, celui que j'ai décrit me paraît être un Etat sain ; mais si vous voulez que nous en considérions un autre, gonflé d'humeurs, rien ne nous en empêche. Certains en 373 a effet ne seront pas contents, je le crains, de ces dispositions ni de notre régime même ; ils y ajouteront des lits, des

1. On a voulu voir dans cette cité de porcs une allusion méprisante à l'Etat idéal d'Antisthène. Mais Platon est sérieux dans la description qu'il donne ici, et l'on sent qu'il peint avec complaisance cette première cité, fondation sur laquelle il construira sa cité idéale. Entre les deux se place la cité gonflée d'humeurs, copiée sur la cité athénienne.

οὐχ ὑπὲρ τὴν οὐσίαν | ποιούμενοι τοὺς παῖδας, εὐλαβού- c
μενοι πενίαν ἢ πόλεμον ;

XIII Καὶ ὁ Γλαύκων ὑπολαβών· Ἄνευ ὄψου, ἔφη, ὡς ἔοικας, ποιεῖς τοὺς ἄνδρας ἑστιωμένους.

Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. Ἐπελαθόμην ὅτι καὶ ὄψον ἕξουσιν, ἅλας τε δῆλον ὅτι καὶ ἐλάας καὶ τυρόν, καὶ βολβοὺς καὶ λάχανα οἷα δὴ ἐν ἀγροῖς ἕψήματα ἑψήσουσι· Καὶ τραγήματά που παραθήσομεν αὐτοῖς τῶν τε σύκων καὶ ἐρεβίνθων καὶ κυάμων, καὶ μύρτα καὶ φηγοὺς σποδιοῦσιν | πρὸς τὸ πῦρ, μετρίως ὑποπίνοντες· καὶ οὕτω διάγοντες d
τὸν βίον ἐν εἰρήνῃ μετὰ ὑγιείας, ὡς εἰκός, γηραιοὶ τελευτῶντες ἄλλον τοιοῦτον βίον τοῖς ἐκγόνοις παραδώσουσιν.

Καὶ ὅς· Εἰ δὲ ὑῶν πόλιν, ὦ Σώκρατες, ἔφη, κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες ;

Ἀλλὰ πῶς χρή, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων ;

Ἅπερ νομίζεται, ἔφη· ἐπί τε κλινῶν κατακεῖσθαι, οἶμαι, τοὺς μέλλοντας μὴ ταλαιπωρεῖσθαι, καὶ ἀπὸ τρα-
πεζῶν | δειπνεῖν, καὶ ὄψα ἅπερ καὶ οἱ νῦν ἔχουσι, καὶ e
τραγήματα.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· μανθάνω. Οὐ πόλιν, ὡς ἔοικε, σκοποῦμεν μόνον ὅπως γίγνεται, ἀλλὰ καὶ τρυφῶσαν πόλιν. Ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει· σκοποῦντες γὰρ καὶ τοιαύτην τάχ' ἂν κατίδοιμεν τήν τε δικαιοσύνην καὶ ἀδικίαν ὅπῃ ποτὲ ταῖς πόλεσιν ἐμφύονται. Ἡ μὲν οὖν ἀληθινὴ πόλις δοκεῖ μοι εἶναι ἣν διεληλύθαμεν, ὥσπερ ὑγιής τις· εἰ δ' αὖ βούλεσθε, καὶ φλεγμαίνουσαν πόλιν θεωρήσωμεν· οὐδὲν ἀποκωλύει. Ταῦτα γὰρ δή τισιν, ὡς δοκεῖ, || οὐκ ἐξαρκέσει, οὐδὲ αὕτη 373 a

c 4 ἔοικας : -κε F || 7 λάχανα : λ. γε F Athen. || ἑψήματα : ἑψ. τε F Athen. || 8 σύκων : συκῶν F Athen. || d 2 εἰκός : τὸ εἰκός F || 3 ἐκγόνοις : ἐγγο. F || 5 τί ... ἐχόρταζες : om. F add. in m. F² || 7 νομίζεται : νενομισμένα suprascr. F² || οἶμαι κατακεῖσθαι F || e 3 μανθάνω : -ων T || 4 γίγνεται : -ηται F || 7 ἐμφύονται : ἐμφνοῦνται F || 8 τις ὑγιής F || βούλεσθε : -σθαι F || 9 θεωρήσωμεν : -σομεν T || οὐδὲν ἀποκωλύει tribuunt Glauconi AT || 373 a 1 αὕτη Laur. 85, 6 : αὐτὴ codd..

tables, des meubles de toute sorte, des ragoûts, des parfums, des essences à brûler, des courtisanes, des friandises, et chacune de ces superfluités sous toutes les formes possibles. On ne mettra plus simplement au rang des choses nécessaires celles dont j'ai parlé d'abord, les maisons, les vêtements, les chaussures ; on va désormais employer la peinture, et toutes les combinaisons de couleurs, et se procurer de l'or, de l'ivoire et toutes les matières précieuses, n'est-ce pas ?

b Oui, dit-il.

En ce cas, agrandissons l'Etat ; car le premier, le sain, ne peut plus suffire ; il faut désormais l'amplifier et le remplir d'une multitude de gens dont la présence dans les cités n'aura plus d'autre objet que les besoins superflus, comme les chasseurs de toute espèce et la foule des imitateurs, soit ceux qui s'appliquent aux figures et aux couleurs, soit ceux qui cultivent la musique, c'est-à-dire les poètes et leur cortège de rhapsodes, d'acteurs, de danseurs, d'entrepreneurs de théâtre, et les fabricants d'articles de toute sorte et spécia-
c lement de toilette féminine. Il faudra aussi accroître le nombre des serviteurs, ou bien ne crois-tu pas que nous aurons besoin de pédagogues, de nourrices, de gouvernantes, de femmes de chambre, de coiffeurs et aussi de cuisiniers et de bouchers ? Ajoutons-y encore des porchers [1]. Tout cela ne se trouvait pas dans notre premier Etat ; nous n'en avions pas besoin ; mais dans celui-ci ils nous sont indispensables. Il nous faudra encore des bestiaux de toute espèce pour ceux qui auront envie d'en manger ; n'est-ce pas vrai ?

C'est incontestable.

Mais avec ce régime les médecins nous seront bien plus
d nécessaires qu'auparavant.

Beaucoup plus.

Il faut empiéter sur le territoire des voisins et entretenir une armée de métier.

XIV Et le pays qui suffisait jusqu'ici à nourrir ses habitants deviendra trop petit et insuffisant. Qu'en penses-tu ?

C'est vrai, dit-il.

Dès lors ne serons-nous pas forcés d'empiéter sur le territoire de nos voisins, si nous voulons

1. Auparavant on ne mangeait pas de viande, et l'on n'élevait pas de cochons ; car le cochon n'est bon qu'à manger.

ἡ δίαιτα, ἀλλὰ κλῖναί τε προσέσονται καὶ τράπεζαι καὶ τἆλλα σκεύη, καὶ ὄψα δὴ καὶ μύρα καὶ θυμιάματα καὶ ἑταῖραι καὶ πέμματα, ἕκαστα τούτων παντοδαπά. Καὶ δὴ καὶ ἃ τὸ πρῶτον ἐλέγομεν οὐκέτι τἀναγκαῖα θετέον, οἰκίας τε καὶ ἱμάτια καὶ ὑποδήματα, ἀλλὰ τήν τε ζωγραφίαν κινητέον καὶ τὴν ποικιλίαν, καὶ χρυσὸν καὶ ἐλέφαντα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα κτητέον· ἢ γάρ;

Ναί, | ἔφη. b

Οὐκοῦν μείζονά τε αὖ τὴν πόλιν δεῖ ποιεῖν· ἐκείνη γὰρ ἡ ὑγιεινὴ οὐκέτι ἱκανή, ἀλλ᾽ ἤδη ὄγκου ἐμπληστέα καὶ πλήθους, ἃ οὐκέτι τοῦ ἀναγκαίου ἕνεκά ἐστιν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἷον οἵ τε θηρευταὶ πάντες οἵ τε μιμηταί, πολλοὶ μὲν οἱ περὶ τὰ σχήματά τε καὶ χρώματα, πολλοὶ δὲ οἱ περὶ μουσικήν, ποιηταί τε καὶ τούτων ὑπηρέται, ῥαψῳδοί, ὑποκριταί, χορευταί, ἐργολάβοι, σκευῶν τε παντοδαπῶν δημιουργοί, τῶν τε | ἄλλων καὶ τῶν περὶ τὸν γυναικεῖον c κόσμον. Καὶ δὴ καὶ διακόνων πλειόνων δεησόμεθα· ἢ οὐ δοκεῖ δεήσειν παιδαγωγῶν, τιτθῶν, τροφῶν, κομμωτριῶν, κουρέων, καὶ αὖ ὀψοποιῶν τε καὶ μαγείρων; Ἔτι δὲ καὶ συβωτῶν προσδεησόμεθα· τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἐν τῇ προτέρᾳ πόλει οὐκ ἐνῆν· ἔδει γὰρ οὐδέν· ἐν δὲ ταύτῃ καὶ τούτου προσδεήσει. Δεήσει δὲ καὶ τῶν ἄλλων βοσκημάτων παμπόλλων, εἴ τις αὐτὰ ἔδεται· ἢ γάρ;

Πῶς γὰρ οὔ;

| Οὐκοῦν καὶ ἰατρῶν ἐν χρείαις ἐσόμεθα πολὺ μᾶλλον d οὕτω διαιτώμενοι ἢ ὡς τὸ πρότερον;

Πολύ γε.

30

XIV Καὶ ἡ χώρα που, ἡ τότε ἱκανὴ τρέφειν τοὺς τότε, σμικρὰ δὴ ἐξ ἱκανῆς ἔσται· ἢ πῶς λέγομεν;

a 4 ἕκαστα : καὶ ἕκ. F || 6 τε prins om. F add. F² || 7 καὶ τὴν ποικιλίαν F : om. AT || b 2 αὖ τὴν D : αὐτὴν ATF || 3 ἤδη : ἤ F s. u. δη add. F² || 6 οἱ posterins om. F || 8 ἐργολάβοι : ἐργα. F¹ || c 1 τῶν : τὸν F || 3 δεήσειν : -σει F || d 1 χρείαις : -ίᾳ F || 3 πολὺ : πολλὰ F¹ || 4 χώρα : χ. γε F || 5 λέγομεν : -ωμεν A¹.

avoir assez de terre à pâturer et à cultiver ; et nos voisins de leur côté n'empiéteront-ils pas sur le nôtre, si, franchissant les bornes du nécessaire, ils s'abandonnent comme nous à
e l'insatiable désir de posséder ?

On sera bien forcé d'en venir là, Socrate, répondit-il.

Dès lors, Glaucon, nous ferons la guerre ? ou quel autre parti prendre ?

Il n'y en a pas d'autre, dit-il.

Si la guerre fait du bien ou du mal, repris-je, c'est une question qu'il n'est pas l'heure d'aborder ; bornons-nous à dire que nous avons découvert l'origine de la guerre dans cette passion qui est pour les Etats et les particuliers le plus funeste fléau chaque fois qu'il les frappe [1].

Ce n'est que trop vrai.

Dès lors, mon ami, il nous faut encore agrandir l'Etat, et
374 a non d'une accession légère, mais d'une armée entière qui puisse se mettre en campagne pour défendre les possessions de l'Etat et prendre celles de l'ennemi, comme je l'ai dit tout à l'heure, et qui livre bataille aux envahisseurs.

Mais quoi ? dit-il, les citoyens ne sont-ils pas capables de le faire eux-mêmes [2] ?

Non, repris-je, si le principe dont nous sommes tous convenus, toi comme les autres, reste vrai. Or nous sommes convenus, s'il t'en souvient, qu'il est impossible à un seul homme d'exercer comme il faut plusieurs métiers.

Tu as raison, répondit-il.

b Eh bien ! repris-je, ne crois-tu pas que les luttes de la guerre relèvent d'un métier ?

Si, assurément, dit-il.

1. L'origine de la guerre est donc le désir d'accroître son territoire et sa richesse. Platon dit également dans le *Phèdre*, 66 C : « C'est pour acquérir des richesses que les guerres arrivent » et Aristote en dit autant *Polit.* A 8 1256^{b}23.

2. Glaucon parle en Athénien, Platon en citoyen de Lacédémone où la guerre est un métier. Cf. Isocrate *Archid.*, 81 : « Si nous sommes supérieurs aux Grecs, ce n'est point par la grandeur du territoire, ni par le chiffre de la population, c'est parce que nous avons fondé un Etat semblable à un camp, bien administré et prêt à obéir aux chefs. » Platon aussi juge la constitution de Sparte supérieure à celle d'Athènes : il laconise.

Οὕτως, ἔφη.

Οὐκοῦν τῆς τῶν πλησίον χώρας ἡμῖν ἀποτμητέον, εἰ μέλλομεν ἱκανὴν ἕξειν νέμειν τε καὶ ἀροῦν, καὶ ἐκείνοις αὖ τῆς ἡμετέρας, ἐὰν καὶ ἐκεῖνοι ἀφῶσιν αὐτοὺς ἐπὶ χρημάτων κτῆσιν ἄπειρον, ὑπερβάντες τὸν τῶν ἀναγκαίων | ὅρον; e

Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες.

Πολεμήσομεν δὴ τὸ μετὰ τοῦτο, ὦ Γλαύκων; ἢ πῶς ἔσται;

Οὕτως, ἔφη.

Καὶ μηδέν γέ πω λέγωμεν, ἦν δ' ἐγώ, μήτ' εἴ τι κακὸν μήτ' εἰ ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται, ἀλλὰ τοσοῦτον μόνον, ὅτι πολέμου αὖ γένεσιν ηὑρήκαμεν, ἐξ ὧν μάλιστα ταῖς πόλεσιν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ κακὰ γίγνεται, ὅταν γίγνηται.

Πάνυ μὲν οὖν.

Ἔτι δή, ὦ φίλε, μείζονος τῆς πόλεως δεῖ οὔ τι σμικρῷ, ἀλλ' ὅλῳ στρατο||πέδῳ, ὃ ἐξελθὸν ὑπὲρ τῆς οὐσίας ἁπάσης 374 a καὶ ὑπὲρ ὧν νῦν δὴ ἐλέγομεν διαμαχεῖται τοῖς ἐπιοῦσιν.

Τί δέ; ἢ δ' ὅς· αὐτοὶ οὐχ ἱκανοί;

Οὔκ, εἰ σύ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ἡμεῖς ἅπαντες ὡμολογήσαμεν καλῶς, ἡνίκα ἐπλάττομεν τὴν πόλιν· ὡμολογοῦμεν δέ που, εἰ μέμνησαι, ἀδύνατον ἕνα πολλὰς καλῶς ἐργάζεσθαι τέχνας.

Ἀληθῆ λέγεις, ἔφη.

Τί οὖν; ἦν δ' ἐγώ· ἡ περὶ τὸν πόλεμον | ἀγωνία οὐ b τεχνικὴ δοκεῖ εἶναι;

Καὶ μάλα, ἔφη.

d 7 πλησίον : -ίων F || 8 ἐκείνοις A^2T : -ης A^1F || e 3 δὴ F : om. cet. || τοῦτο : ταῦτα F || 6 λέγωμεν A : -ομεν TF || 7 μήτ' εἴ τι ἀγαθὸν ὁ πόλεμος ἐργάζεται : ἀπεργάζεται ὁ π. μήτε εἴ τι ἀγ. F || 9 καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ om. A add. in m. || 11 δή : δέ F || οὔ τι A : ὅτι T ὄντι T^2D^2 οὔτε F || 374 a 1 ἐξελθὸν : -ὼν TF^1 || 2 διαμαχεῖται : -χεται F || 3 δέ : δαί T || ἱκανοί : ἱκ. διαμάχεσθαι D || 4 εἰ σύ : εἰσί F || ἡμεῖς ἅπαντες : πάντες F || 6 ἀδύνατον : ἀδ. εἶναι F.

Faut-il donc donner plus d'attention au métier de cordonnier qu'à celui de guerrier ?

Pas du tout.

Or bien nous avons interdit au cordonnier d'entreprendre en même temps le métier de laboureur, de tisserand, de maçon ; nous l'avons réduit à celui de cordonnier, afin que la cordonnerie nous donne de beaux produits ; et à chacun des autres artisans nous avons de même attribué un métier unique, celui auquel il est propre et qu'il doit exercer pen-
c dant toute sa vie, à l'exclusion de tout autre, s'il veut profiter de toutes les occasions favorables et se rendre parfait dans sa profession. S'il en est ainsi, n'est-il pas de la plus haute importance que le métier de la guerre soit pratiqué comme il faut ; ou ce métier est-il si facile qu'un laboureur, un cordonnier ou n'importe quel artisan puisse être en même temps un homme de guerre, alors qu'on ne peut devenir bon joueur au trictrac ou aux osselets, si on ne s'y applique pas dès l'enfance et si on ne joue qu'à ses moments perdus ?
d Suffit-il de prendre un bouclier ou toute autre arme ou instrument de guerre pour devenir le jour même un bon soldat dans la grosse infanterie ou dans tout autre corps de troupe, tandis qu'on aura beau prendre en main les instruments de tout autre art, on n'en deviendra pas pour cela artisan ni athlète, et l'instrument ne servira de rien, à qui n'aura pas acquis la connaissance de chaque art ni pratiqué les exercices nécessaires [1] ?

Autrement, dit-il, les instruments vaudraient bien cher.

Qualités requises pour être gardien de l'Etat.

e XV Ainsi, repris-je, plus le métier des gardiens [2] est important, plus il exige de loisir que les autres, et plus aussi d'art et de soin.

C'est mon avis, dit-il.

Ne faut-il pas aussi pour l'exercer des dispositions naturelles appropriées ?

Sans doute.

1. Le Socrate historique insiste de même sur la nécessité d'une instruction spéciale et d'un entraînement particulier, pour réussir à la guerre. V. Xénophon, *Mémor.* III 1.

2. C'est la première fois que Platon emploie ce terme de *gardiens*

Ἦ οὖν τι σκυτικῆς δεῖ μᾶλλον κήδεσθαι ἢ πολεμικῆς;

Οὐδαμῶς.

Ἀλλ' ἄρα τὸν μὲν σκυτοτόμον διεκωλύομεν μήτε γεωργὸν ἐπιχειρεῖν εἶναι ἅμα μήτε ὑφάντην μήτε οἰκοδόμον, ἀλλὰ σκυτοτόμον, ἵνα δὴ ἡμῖν τὸ τῆς σκυτικῆς ἔργον καλῶς γίγνοιτο, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ ἑκάστῳ ὡσαύτως ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ ἐπεφύκει ἕκαστος καὶ ἐφ' ᾧ ἔμελλε τῶν ἄλλων σχολὴν ἄγων | διὰ βίου αὐτὸ ἐργαζόμενος οὐ παριεὶς τοὺς c καιροὺς καλῶς ἀπεργάζεσθαι· τὰ δὲ δὴ περὶ τὸν πόλεμον πότερον οὐ περὶ πλείστου ἐστὶν εὖ ἀπεργασθέντα; ἢ οὕτω ῥᾴδιον ὥστε καὶ γεωργῶν τις ἅμα πολεμικὸς ἔσται καὶ σκυτοτομῶν καὶ ἄλλην τέχνην ἥντινοῦν ἐργαζόμενος, πεττευτικὸς δὲ ἢ κυβευτικὸς ἱκανῶς οὐδ' ἂν εἷς γένοιτο μὴ αὐτὸ τοῦτο ἐκ παιδὸς ἐπιτηδεύων, ἀλλὰ παρέργῳ χρώμενος; καὶ ἀσπίδα μὲν λαβὼν | ἤ τι ἄλλο τῶν πολεμικῶν ὅπλων τε d καὶ ὀργάνων αὐθημερὸν ὁπλιτικῆς ἤ τινος ἄλλης μάχης τῶν κατὰ πόλεμον ἱκανὸς ἔσται ἀγωνιστής, τῶν δὲ ἄλλων ὀργάνων οὐδὲν οὐδένα δημιουργὸν οὐδὲ ἀθλητὴν ληφθὲν ποιήσει, οὐδ' ἔσται χρήσιμον τῷ μήτε τὴν ἐπιστήμην ἑκάστου λαβόντι μήτε τὴν μελέτην ἱκανὴν παρασχομένῳ;

Πολλοῦ γὰρ ἄν, ἦ δ' ὅς, τὰ ὄργανα ἦν ἄξια.

XV Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὅσῳ μέγιστον τὸ τῶν φυλάκων | ἔργον, τοσούτῳ σχολῆς τε τῶν ἄλλων πλείστης ἂν εἴη e καὶ αὖ τέχνης τε καὶ ἐπιμελείας μεγίστης δεόμενον.

Οἶμαι ἔγωγε, ἦ δ' ὅς.

Ἆρ' οὖν οὐ καὶ φύσεως ἐπιτηδείας εἰς αὐτὸ τὸ ἐπιτήδευμα;

Πῶς δ' οὔ;

b 4 ἢ: εἰ F || μᾶλλον δεῖ F || 7 ἀλλὰ σκυτοτόμον D: om. ATF || 10 ἐπεφύκει F: πεφ. cet. || 11 σχολὴν ἄγων om. T add. in m. || c 2 ἀπεργάζεσθαι: -σεσθαι F || 3 ἢ ... ῥᾴδιον: εἰ ... ῥᾴδια F || 5 σκυτοτομῶν TF: -τόμων A || 6 κυβευτικός: κυβερνητικός F || d 4 οὐδὲ: οὐδὲν F || 5 τῷ: τὸ F || 7 ἦν: εἴη F.

C'est donc à nous, semble-t-il, à choisir, si nous en sommes capables, ceux qui par la nature et le genre de leurs aptitudes sont propres à garder l'Etat.

C'est à nous assurément.

Par Zeus, repris-je, nous nous chargeons là d'une besogne bien difficile ; cependant ne perdons pas courage ; faisons tout ce que nos forces nous permettront.

375 a Non, il ne faut pas perdre courage, dit-il.

Eh bien ! repris-je, vois-tu, pour le rôle de gardien, des différences entre le naturel d'un jeune chien de bonne race et celui d'un jeune garçon bien né ?

Que veux-tu dire par là ?

Que l'un et l'autre doit avoir de la sagacité pour découvrir l'ennemi, de la vitesse pour le poursuivre, aussitôt qu'il est découvert, et de la force pour livrer bataille, quand il est atteint.

Il a besoin en effet, dit-il, de toutes ces qualités.

Et de courage encore, pour bien combattre.

Sans contredit.

Mais un cheval, un chien ou un animal quelconque pour-
b ra-t-il être courageux, s'il n'est d'humeur colère[1] ? N'as-tu pas remarqué que la colère est quelque chose d'indomptable et d'invincible et qu'une âme animée par elle est incapable de trembler et de céder ?

Je l'ai remarqué.

Ainsi tu vois quelles sont les qualités du corps qui conviennent au gardien.

Oui.

Et tu vois aussi que pour l'âme, c'est l'humeur irascible.

Oui aussi.

Mais alors, Glaucon, repris-je, ne seront-ils pas féroces

(φύλακες) au sens particulier qu'il a dans la *République* ; il comprend à la fois les soldats et les gouvernants. Quand il est nécessaire de distinguer entre les deux classes, les premiers sont appelés ἐπίκουροι, *auxiliaires ou défenseurs* (III, 414 B), les autres φύλακες παντελεῖς ou τέλεοι φύλακες, *gardiens parfaits*, ou plus communément ἄρχοντες, *gouverneurs*. C'est seulement au IIIe livre (412 B et sqq.) que Platon les distingue expressément, et aux livres VI et VII qu'il les caractérise et les peint.

1. Le terme θυμοειδής que les Anglais traduisent assez bien par

Ἡμέτερον δὴ ἔργον ἂν εἴη, ὡς ἔοικεν, εἴπερ οἷοί τ' ἐσμέν, ἐκλέξασθαι τίνες τε καὶ ποῖαι φύσεις ἐπιτήδειαι εἰς πόλεως φυλακήν.

Ἡμέτερον μέντοι.

Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἄρα φαῦλον πρᾶγμα ἠράμεθα· ὅμως δὲ οὐκ ἀποδειλιατέον, ὅσον γ' ἂν δύναμις παρείκῃ.

|| Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη. 375 a

Οἴει οὖν τι, ἦν δ' ἐγώ, διαφέρειν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;

Τὸ ποῖον λέγεις;

Οἷον ὀξύν τέ που δεῖ αὐτοῖν ἑκάτερον εἶναι πρὸς αἴσθησιν καὶ ἐλαφρὸν πρὸς τὸ αἰσθανόμενον διωκάθειν, καὶ ἰσχυρὸν αὖ, ἐὰν δέῃ ἑλόντα διαμάχεσθαι.

Δεῖ γὰρ οὖν, ἔφη, πάντων τούτων.

Καὶ μὴν ἀνδρεῖόν γε, εἴπερ εὖ μαχεῖται.

Πῶς δ' οὔ;

Ἀνδρεῖος δὲ εἶναι ἆρα ἐθελήσει ὁ μὴ θυμοειδὴς εἴτε ἵππος εἴτε κύων ἢ ἄλλο ὁτιοῦν ζῷον; ἢ | οὐκ ἐννενόηκας b
ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός, οὗ παρόντος ψυχὴ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τέ ἐστι καὶ ἀήττητος;

Ἐννενόηκα.

Τὰ μὲν τοίνυν τοῦ σώματος οἷον δεῖ τὸν φύλακα εἶναι, δῆλα.

Ναί.

Καὶ μὴν καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ.

Καὶ τοῦτο.

Πῶς οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, οὐκ ἄγριοι ἀλλήλοις

e 7 δὴ ἔργον ἂν εἴη : δ' ἂν εἴη ἔργον Stob. || 11 ἠράμεθα : ᾐρά. T || 12 ὅσον γ' ἂν : εἰς ὅσον δὴ F Stob. || παρείκῃ A : παρήκῃ T παρήκει F Stob. || 375 a 2 διαφέρειν : -ει T || φύσιν : τὴν φ. Stob. || 3 εὐγενοῦς : γενοῦς F suprascr. εὐ || 5 πρὸς αἴσθησιν om. Stob. || 6 διωκάθειν : διώκειν T || 10 δ' οὔ : γοῦν F || 11 ἆρα ἐθελήσει : ἆρ' ἂν ἐθέλοι F Stob. || εἴτε ante ἵππος om. Stob. || 12 ἢ ἄλλο : εἴτε ἄλλο F Stob. || b 3 ἐστι om. D Stob. || 5 εἶναι codd. et Stobaei S : τῆς πόλεως εἶναι Stobaei MA || 10 ἀλλήλοις : ἀλ. τε F Stob.

entre eux et envers les autres citoyens, avec un pareil caractère ?

Par Zeus, répondit-il, ils auront de la peine à ne pas l'être.

c Il faut pourtant qu'ils soient doux envers les leurs tout en étant rudes aux ennemis, sans quoi ils n'attendront pas que d'autres les détruisent, ils les préviendront et se détruiront eux-mêmes.

C'est vrai, dit-il.

Alors, que faire ? dis-je. Où trouver un naturel à la fois doux et irascible ? la colère et la douceur se repoussent.

Cela est évident.

Et pourtant que l'une ou l'autre manque, il n'y a pas de bon gardien ; or il semble impossible de les réunir, d'où l'on

d peut conclure qu'il est impossible de rencontrer un bon gardien.

J'en ai peur, dit-il.

J'eus un moment d'incertitude ; mais ayant repassé dans mon esprit ce que nous avions dit, je repris : C'est à juste titre, mon ami, que nous sommes embarrassés ; car nous nous sommes écartés de l'exemple que nous nous étions proposé.

Comment cela ?

Nous n'avons pas réfléchi qu'il existe en effet des naturels doués de ces qualités contraires, dont la réunion nous a paru impossible.

Où donc ?

Ils se voient en différents animaux, mais surtout dans

e celui que nous comparions à notre gardien. Tu sais sans doute que le naturel des chiens de bonne race est d'être aussi

spirited, que j'ai traduit faute de mieux par *d'humeur colère*, qui serait peut-être mieux rendu par *généreux* au sens du XVIIe siècle, est employé ici pour la première fois dans la République. Le vrai Socrate l'avait appliqué aux chevaux *fougueux* (Xén., *Mém.* IV. 1, 3). Platon l'emploie comme adjectif correspondant à θυμός, comme ἐπιθυμητικός correspond à ἐπιθυμία. Cf. P. Meyer, ὁ θυμός *apud Arist. Platonemque* (1876) dont la conclusion (p. 65) est : « τὸν θυμὸν esse eam naturalem vim, qua ductus suam quisque propriam naturam explere studeat, quaque incitatus quaecumque hanc naturam ipsi propriam tollere vel laedere conentur, fugiat, quae contra perfectiorem reddere possint, adpetat. »

ἔσονται καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις, ὄντες τοιοῦτοι τὰς φύσεις;

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐ ῥᾳδίως.

Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν | τοὺς οἰκείους πρᾴους c
αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς· εἰ δὲ μή,
οὐ περιμενοῦσιν ἄλλους σφᾶς διολέσαι, ἀλλ' αὐτοὶ φθήσονται
αὐτὸ δράσαντες.

Ἀληθῆ, ἔφη.

Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ποιήσομεν; πόθεν ἅμα πρᾷον καὶ
μεγαλόθυμον ἦθος εὑρήσομεν; ἐναντία γάρ που θυμοειδεῖ
πρᾳεῖα φύσις.

Φαίνεται.

Ἀλλὰ μέντοι τούτων ὁποτέρου ἂν στέρηται, φύλαξ
ἀγαθὸς οὐ μὴ γένηται· ταῦτα δὲ ἀδυνάτοις ἔοικεν, καὶ
οὕτω δὴ | ξυμβαίνει ἀγαθὸν φύλακα ἀδύνατον γενέσθαι. d

Κινδυνεύει, ἔφη.

Καὶ ἐγὼ ἀπορήσας τε καὶ ἐπισκεψάμενος τὰ ἔμπροσθεν·
Δικαίως γε, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε, ἀποροῦμεν· ἧς γὰρ προυθέ-
μεθα εἰκόνος ἀπελείφθημεν.

Πῶς λέγεις;

Οὐκ ἐνοήσαμεν ὅτι εἰσὶν ἄρα φύσεις οἵας ἡμεῖς οὐκ
ᾠήθημεν, ἔχουσαι τἀναντία ταῦτα.

Ποῦ δή;

Ἴδοι μὲν ἄν τις καὶ ἐν ἄλλοις ζῴοις, οὐ μεντἂν ἥκιστα
ἐν ᾧ ἡμεῖς παρεβάλλομεν τῷ φύλακι. | Οἶσθα γάρ που τῶν e
γενναίων κυνῶν, ὅτι τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, πρὸς μὲν

b 11 ἄλλοις F: ἀλλοτρίοις cet. et Stob. || c 3 περιμενοῦσιν: μενοῦσιν Stob. || φθήσονται: φθίσ. F || 6 ἅμα πρᾷον: ἁ. π. τε F πρᾷον τε ἅμα Stob. || 10 τούτων: τ. γε F Stob. || d 3 ἔμπροσθεν: ἐμ., εἶπον Stob. || 6 λέγεις: λ., ἔφη F Stob. || 7 ἐνοήσαμεν: ἐννενοήκαμεν F ἐνενοήσαμεν Stob. || εἰσὶν ἄρα: ἄρα τοιαῦταί εἰσι F Stob. εἰσὶν ἄρα τοιαῦται D || 10 ἄλλοις: ἄλ. πολλοῖς Stob. || e 2 φύσει τοῦτο T¹ || φύσει αὐτῶν: αὐτῶν φ. F οὐ τὸν αὐτόν (τῶν αὐτῶν Stobaei A) φύσει Stobaei MA.

doux que possible pour les habitués de la maison et les gens qu'ils connaissent, et le contraire pour ceux qu'ils ne connaissent pas ?

Je le sais, assurément.

La chose, repris-je, est donc possible, et nous n'allons pas à l'encontre de la nature en cherchant un gardien de ce caractère.

Il ne le semble pas.

XVI Ne te semble-t-il pas qu'il manque encore quelque chose à notre homme pour être un bon gardien ? c'est d'avoir, avec l'humeur colère, l'instinct philosophique [1].

376 a Comment ? dit-il : je ne conçois pas.

Cet instinct, repris-je, tu le remarqueras aussi chez le chien, et c'est une chose digne d'admiration dans un animal.

En quoi consiste cet instinct ?

C'est que le chien grogne à la vue d'un inconnu, bien qu'il n'en ait reçu aucun mal, tandis que, s'il voit un homme de sa connaissance, il le flatte, quoiqu'il n'en ait reçu aucun bien. Cela ne t'a jamais frappé ?

Je n'y ai pas fait beaucoup d'attention jusqu'ici, répondit-il ; mais il est clair que le chien se conduit comme tu dis.

Et il faut avouer qu'il manifeste par là un naturel heu-
b reux et vraiment philosophe.

Comment ?

C'est que, repris-je, le seul moyen par lequel il distingue une figure amie ou ennemie, c'est qu'il connaît l'une et ne connaît pas l'autre. Or comment n'avoir pas le désir d'apprendre, quand c'est la connaissance et l'ignorance qui font discerner l'ami de l'étranger ?

Il n'en peut être autrement, répondit-il.

1. On a voulu voir ici une allusion aux Cyniques. Cf. *Schol. in Arist.* éd. Brandis (Berlin, 1836) 23b 16 et sqq. : « La quatrième cause (pour laquelle on les a appelés Cyniques), c'est que le chien est un animal doué de discernement, qui distingue l'ami de l'étranger par la connaissance ou l'ignorance qu'il en a ; car celui qu'il reconnaît, il le regarde comme un ami, portât-il un bâton, celui qu'il ne connaît pas, comme un ennemi, lui présentât-il un appât. Pareillement les Cyniques regardaient comme amis ceux qu'ils jugeaient propres à la philosophie et ils leur faisaient bon accueil ;

τοὺς συνήθεις τε καὶ γνωρίμους ὡς οἷόν τε πρᾳοτάτους εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς ἀγνῶτας τοὐναντίον.

Οἶδα μέντοι.

Τοῦτο μὲν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα.

Οὐκ ἔοικεν.

XVI Ἆρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν;

Πῶς δή; ἔφη· οὐ γὰρ ‖ ἐννοῶ. 376 a

Καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, ἐν τοῖς κυσὶν κατόψει, ὃ καὶ ἄξιον θαυμάσαι τοῦ θηρίου.

Τὸ ποῖον;

Ὅτι ὃν μὲν ἂν ἴδῃ ἀγνῶτα, χαλεπαίνει, οὐδὲν κακὸν προπεπονθώς· ὃν δ' ἂν γνώριμον, ἀσπάζεται, κἂν μηδὲν πώποτε ὑπ' αὐτοῦ ἀγαθὸν πεπόνθῃ· ἢ οὔπω τοῦτο ἐθαύμασας;

Οὐ πάνυ, ἔφη, μέχρι τούτου προσέσχον τὸν νοῦν· ὅτι δέ που δρᾷ ταῦτα, δῆλον.

Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως | καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. b

Πῇ δή;

Ἦι, ἦν δ' ἐγώ, ὄψιν οὐδενὶ ἄλλῳ φίλην καὶ ἐχθρὰν διακρίνει ἢ τῷ τὴν μὲν καταμαθεῖν, τὴν δὲ ἀγνοῆσαι. Καίτοι πῶς οὐκ ἂν φιλομαθὲς εἴη συνέσει τε καὶ ἀγνοίᾳ ὁριζόμενον τό τε οἰκεῖον καὶ τὸ ἀλλότριον;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς, ὅπως οὔ.

35

e 4 τοὐναντίον : τἀναντία F Stob. ‖ 5 μέντοι : μ., ἔφη Stob. ‖ 9 φυλακικός : φυλακτικός F Stob. ‖ **376 a** 5 ὅτι ὃν F Stob. : ὃν cet. ‖ χαλεπαίνει : μισεῖ καὶ χ. F Stob. ‖ οὐδὲν Stob. : οὐδὲ F οὐδὲν δὲ cet. ‖ 6 προπεπονθὼς TF : προ* πεπονθὼς A -ὸς A² πεπονθὼς Stob. ‖ μηδὲν A²F Stob. : μηδὲ A μὴ δὲ T ‖ 7 ἀγαθὸν πεπόνθῃ : ἀγ. -θοι F πεπόνθῃ ἄγ. Stob. ‖ 10 δρᾷ : ἄρα Stob. ‖ 11 μὴν : μ. που F.

Eh bien ! repris-je, être avide d'apprendre et être philosophe, c'est la même chose[1].

C'est la même chose en effet, dit-il.

Admettonc donc hardiment que l'homme aussi, pour être
c doux envers ses amis et connaissances, doit être naturellement philosophe et avide de savoir.

Admettons-le, dit-il.

Donc, philosophe, colère, prompt et fort, voilà ce que sera naturellement l'homme destiné à faire un excellent gardien de l'Etat.

Certainement, dit-il.

Education des gardiens : musique et gymnastique.

Tel sera donc le caractère de notre gardien. Mais comment élever et instruire de tels hommes ? L'examen de cette question peut-il nous aider à dé-
d couvrir ce qui est l'objet de toutes nos recherches, je veux dire la manière dont la justice et l'injustice prennent naissance dans un Etat ? Il faut le savoir pour ne pas omettre un point important, pour ne pas non plus discuter à perte de vue.

Alors le frère de Glaucon prit la parole : Oui, je pense pour ma part que cet examen nous sera utile pour atteindre notre but.

Par Zeus ! fis-je alors, il ne faut pas, cher Adimante, renoncer à le faire, quelque long qu'il puisse être.

Non.

Eh bien ? allons, supposons que donnant carrière à notre imagination nous faisons un conte et que nous sommes de
e loisir, et formons en esprit ces gardiens.

C'est ce qu'il faut faire.

mais ceux qui y étaient impropres, ils les repoussaient en aboyant contre eux à la manière des chiens. »

1. On peut noter que dans les livres II-IV, Platon emploie les mots « philosophe » et « philosophie » dans un sens plus moral qu'intellectuel. Il y voit une disposition naturelle ou acquise à chercher la vérité. Ce n'est que dans la dernière partie du livre V (473 B), où Platon entreprend de décrire la troisième forme de sa cité idéale, la κατάστασις τῶν ἀρχόντων, que l'aspect intellectuel du mot philosophie commence à prédominer sur le moral.

Ἀλλὰ μέντοι, εἶπον ἐγώ, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν ;

Ταὐτὸν γάρ, ἔφη.

Οὐκοῦν θαρροῦντες τιθῶμεν καὶ ἐν ἀνθρώπῳ, εἰ μέλλει πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γνωρίμους | πρᾴός τις ἔσεσθαι, c
φύσει φιλόσοφον καὶ φιλομαθῆ αὐτὸν δεῖν εἶναι ;

Τιθῶμεν, ἔφη.

Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλων καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Οὗτος μὲν δὴ ἂν οὕτως ὑπάρχοι. Θρέψονται δὲ δὴ ἡμῖν οὗτοι καὶ παιδευθήσονται τίνα τρόπον ; Καὶ ἆρά τι προὔργου ἡμῖν ἐστιν αὐτὸ σκοποῦσιν | πρὸς τὸ κατιδεῖν d
οὗπερ ἕνεκα πάντα σκοποῦμεν, δικαιοσύνην τε καὶ ἀδικίαν τίνα τρόπον ἐν πόλει γίγνεται, ἵνα μὴ ἐῶμεν ἱκανὸν λόγον ἢ συχνὸν διεξίωμεν ;

Καὶ ὁ τοῦ Γλαύκωνος ἀδελφός· Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ἔγωγε προσδοκῶ προὔργου εἶναι εἰς τοῦτο ταύτην τὴν σκέψιν.

Μὰ Δία, ἦν δ' ἐγώ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, οὐκ ἄρα ἀφετέον, οὐδ' εἰ μακροτέρα τυγχάνει οὖσα.

Οὐ γὰρ οὖν.

Ἴθι οὖν, ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές τε καὶ σχολὴν ἄγοντες λόγῳ παιδεύωμεν | τοὺς ἄνδρας. e

Ἀλλὰ χρή.

b 8 ἐγώ om. Stob. || καὶ : καὶ τὸ F || 9 ταὐτόν : τ. ἐστι Stob. || 11 ἀνθρώπῳ : τῷ ἀν. Stob. || 12 οἰκείους : οἰκ. γε Stob. || **c** 2 φιλόσοφον TF² : om. AF in m. addiderunt, καὶ φ. Stob. || δεῖν A Stob. : δεῖ TF || 4 ἰσχυρὸς καὶ ταχὺς Stob. (*bis*) || 8 ὑπάρχοι : -ῃ F || 9 παιδευθήσονται : -δεύσονται F s. u. θη add. F² || τρόπον ; καὶ ἆρά : τρόπον ἐννοεῖν χρὴ εἰ F || **d** 3 ἵνα... d 4 διεξίωμεν om. A add. in m. || ἱκανὸν λόγον ἢ συχνὸν διεξίωμεν : συχνὸν λόγον ἢ ἱκανὸν διεξίομεν F || 6 προὔργου : -γον F || τοῦτο : om. F || 8 ὦ om. F add. s. u. || 10 οὖν : οὔ T || 11 οὖν : δὴ F || τε : τε ἅμα F || 12 παιδεύωμεν : -ομεν TF.

Il faut rejeter de l'éducation les fables qui défigurent les dieux et les héros.

XVII Quelle éducation[1] leur donnerons-nous ? Il est difficile, n'est-ce pas ? d'en trouver une meilleure que celle qui s'est établie au cours des âges, je veux dire la gymnastique pour le corps et la musique pour l'âme.

Nous avons en effet l'une et l'autre.

Cette éducation ne commencera-t-elle pas par la musique plutôt que par la gymnastique ?

Cela va de soi.

Or la musique comporte des discours : l'admets-tu ou ne l'admets-tu pas ?

Je l'admets.

Mais n'y a-t-il pas deux espèces de discours, les vrais et les mensongers ?

Si.

377 a Les uns et les autres entreront dans notre enseignement, mais d'abord ceux qui sont mensongers.

Je ne saisis pas, dit-il, ce que tu veux dire.

Tu ne saisis pas, dis-je, qu'on commence l'éducation des enfants en leur contant des fables ? Or ces fables ne sont en somme que des mensonges, malgré les quelques vérités qui s'y mêlent. On se sert de ces fables pour l'instruction des enfants avant de les envoyer au gymnase.

C'est vrai.

Voilà pourquoi je disais qu'il faut entamer la musique avant la gymnastique.

C'est juste, dit-il.

Ne sais-tu pas qu'en toutes choses la grande affaire est le commencement, principalement pour tout être jeune et tendre, parce que c'est à ce moment qu'on façonne et qu'on enfonce le mieux l'empreinte dont on veut marquer un individu ?

b

C'est bien certain.

En ce cas laisserons-nous à la légère les enfants prêter l'oreille à n'importe quelle fable imaginée par le premier venu

1. Le programme d'éducation contenu dans les livres II et III vise à assainir la τρυφῶσα πόλις et à compléter la peinture de la deuxième cité idéale de Platon. Il faut se rappeler que le but de cette discipline préliminaire est de former le caractère plutôt que

XVII Τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου ηὑρημένης; Ἔστιν δέ που ἡ μὲν ἐπὶ σώμασι γυμναστική, ἡ δ' ἐπὶ ψυχῇ μουσική.

Ἔστιν γάρ.

Ἆρ' οὖν οὐ μουσικῇ πρότερον ἀρξόμεθα παιδεύοντες ἢ γυμναστικῇ;

Πῶς δ' οὔ;

Μουσικῆς δ', εἶπον, τίθης λόγους, ἢ οὔ;

Ἔγωγε.

Λόγων δὲ διττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἀληθές, ψεῦδος δ' ἕτερον;

Ναί.

Παιδευτέον δ' || ἐν ἀμφοτέροις, πρότερον δ' ἐν τοῖς 377 a
ψευδέσιν;

Οὐ μανθάνω, ἔφη, πῶς λέγεις.

Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; Τοῦτο δέ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἔνι δὲ καὶ ἀληθῆ. Πρότερον δὲ μύθοις πρὸς τὰ παιδία ἢ γυμνασίοις χρώμεθα.

Ἔστι ταῦτα.

Τοῦτο δὴ ἔλεγον, ὅτι μουσικῆς πρότερον ἁπτέον ἢ γυμναστικῆς.

Ὀρθῶς, ἔφη.

Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ ἁπαλῷ | ὁτῳοῦν; μάλιστα γὰρ δὴ τότε b
πλάττεται, καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.

Κομιδῇ μὲν οὖν.

Ἆρ' οὖν ῥᾳδίως οὕτω παρήσομεν τοὺς ἐπιτυχόντας ὑπὸ τῶν ἐπιτυχόντων μύθους πλασθέντας ἀκούειν τοὺς παῖδας

e 5 σώμασι: τοῖς σ. Stob. || ψυχῇ: τῇ ψ. Stob. || 7 ἀρξόμεθα: ἀρχόμ. Stob. || 10 εἶπον F Eus. Stob.: εἰπὼν AT || τίθης A (sed η in ras.) TF: τιθεὶς Stob. || 12 διττὸν: -τῶν Stob. || δ' ἕτερον: θάτερον F δὲ θάτερον Stob. || 377 a 6 ἀληθῆ: -θές Stob. || 13 τε: τε δὴ F Eus. Stob. (*bis*) || b 1 τότε om. F || 2 ἐνδύεται τύπος: ἀναδύεται τύπον Stobaei L.

et recevoir dans leur esprit des opinions le plus souvent contraires à celles qu'ils devront avoir, selon nous, quand ils seront grands ?

Nous ne le permettrons pas du tout.

Il faut donc commencer, semble-t-il, par veiller sur les
c faiseurs de fables, et, s'ils en font de bonnes, les adopter, de mauvaises, les rejeter. Nous engagerons ensuite les nourrices et les mères à conter aux enfants celles que nous aurons adoptées et à leur façonner l'âme avec leurs fables beaucoup plus soigneusement que le corps avec leurs mains. Quant aux fables qu'elles racontent à présent, il faut en rejeter le plus grand nombre.

Lesquelles ? demanda-t-il.

Nous jugerons, répondis-je, des petites par les grandes ; car grandes et petites, il faut qu'elles soient faites sur le même
d modèle et produisent le même effet ; n'est-ce pas ton avis ?

Si, dit-il ; mais je ne vois pas non plus quelles sont ces grandes fables dont tu parles.

Ce sont, répondis-je, celles des deux conteurs Hésiode et Homère [1], et des autres poètes ; car ce sont eux qui ont composé ces fables mensongères qu'on a racontées et qu'on raconte encore aux hommes.

Quelles sont donc ces fables, demanda-t-il, et qu'y blâmes-tu ?

Ce qu'il y faut blâmer d'abord et avant tout, répondis-je, c'est-à-dire de vilains mensonges.

e Que veux-tu dire ?

Qu'on représente en ces fictions les dieux et les héros d'une manière erronée, comme lorsqu'un peintre fait des portraits qui n'ont aucune ressemblance aux objets qu'il prétendait représenter.

On a raison en effet, dit-il, de blâmer ces errements ; mais comment et en quoi les poètes sont-ils répréhensibles ?

l'intelligence, et que tous les gardiens doivent passer par cette formation. L'éducation supérieure est réservée (livre VII) à ceux d'entre les gardiens qui sont destinés à gouverner l'Etat, et son but exprès est d'éduquer l'intellect plutôt que la volonté. Sur l'éducation dans Platon on lira avec profit Nettleship, *Hellenica*, pp. 67-180 et A. Drygas Schneidemühl, *Platon's Erziehungstheorie* (1880).

1. Ce sont ces deux poètes que Platon considère comme

καὶ λαμβάνειν ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις ἃς, ἐπειδὰν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς;

Οὐδ' ὁπωστιοῦν παρήσομεν.

Πρῶτον δὴ ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐπιστατητέον τοῖς μυθο-
ποιοῖς, | καὶ ὃν μὲν ἂν καλὸν ποιήσωσιν, ἐγκριτέον, ὃν c
δ' ἂν μή, ἀποκριτέον. Τοὺς δ' ἐγκριθέντας πείσομεν τὰς τροφούς τε καὶ μητέρας λέγειν τοῖς παισίν, καὶ πλάττειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν τοῖς μύθοις πολὺ μᾶλλον ἢ τὰ σώματα ταῖς χερσίν· ὧν δὲ νῦν λέγουσι τοὺς πολλοὺς ἐκβλητέον.

Ποίους δή; ἔφη.

Ἐν τοῖς μείζοσιν, ἦν δ' ἐγώ, μύθοις ὀψόμεθα καὶ τοὺς ἐλάττους· δεῖ γὰρ δὴ τὸν αὐτὸν τύπον εἶναι καὶ ταὐτὸν δύνασθαι τούς τε μείζους καὶ | τοὺς ἐλάττους· ἢ οὐκ οἴει; d

Ἔγωγ', ἔφη· ἀλλ' οὐκ ἐννοῶ οὐδὲ τοὺς μείζους τίνας λέγεις.

Οὓς Ἡσίοδός τε, εἶπον, καὶ Ὅμηρος ἡμῖν ἐλεγέτην καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Οὗτοι γάρ που μύθους τοῖς ἀνθρώποις ψευδεῖς συντιθέντες ἔλεγόν τε καὶ λέγουσι.

Ποίους δή, ἦ δ' ὅς, καὶ τί αὐτῶν μεμφόμενος λέγεις;

Ὅπερ, ἦν δ' ἐγώ, χρὴ καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα μέμφεσθαι, ἄλλως τε καὶ ἐάν τις μὴ καλῶς ψεύδηται.

| Τί τοῦτο; e

Ὅταν εἰκάζῃ τις κακῶς τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν, ὥσπερ γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γράφων οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι.

Καὶ γάρ, ἔφη, ὀρθῶς ἔχει τά γε τοιαῦτα μέμφεσθαι. Ἀλλὰ πῶς δὴ λέγομεν καὶ ποῖα;

b 8 τελεωθῶσιν : τελειω. F || 11 δὴ : μὲν δὴ Eus. || ἐπιστατητέον : ἐπιστατέον Stob. || c 1 καλόν AT : κ. μῦθον F Eus^{n}. Stob. || 2 δ' ἂν : δὲ F || τοὺς δ' : τοὺς δέ γ' Eus. || 7 μύθοις om. Eus. || d 4 εἶπον : που F || καὶ Ὅμηρος εἶπον Eus.^{n} || ἐλεγέτην : λεγέτην F || 5 ψευδεῖς τοῖς ἀνθρώποις Eus.^{n} || 8 καὶ πρῶτον : πρ. τε F Eus. πρῶτον Eus. alias || e 2 κακῶς AT Eus. : οὐσίαν κακῶς F κακῶς οὐσίαν D Eus. alias.

D'abord, répondis-je, c'est faire le plus grand des mensonges sur les êtres les plus augustes que de rapporter contre toute bienséance qu'Ouranos a commis les atrocités que lui
378 a prête Hésiode[1] et comment Kronos en a tiré vengeance. Quand même la conduite de Kronos et la manière dont il fut traité par son fils, seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter à la légère, comme on le fait, à des êtres dépourvus de raison, à des enfants ; il vaut mieux les ensevelir dans le silence, ou, s'il est nécessaire d'en parler, le faire en secret devant le plus petit nombre possible d'auditeurs, après avoir immolé, non un porc, mais quelque grande et introuvable victime, afin qu'il y ait aussi peu d'initiés que possible.

b En effet, dit-il, ces récits-là sont fâcheux.

Et ils ne sont pas à répéter, Adimante, dans notre Etat, et il ne faut pas dire à un jeune auditeur qu'en commettant les plus grands crimes et en ne reculant devant aucune cruauté pour châtier l'injustice d'un père, il ne fait rien d'extraordinaire, et qu'il ne fait que suivre l'exemple des premiers et des plus grands des dieux[2].

Non, par Zeus ! dit-il, je ne crois pas, moi non plus, que ce soient des choses bonnes à dire.

Il ne faut pas non plus, repris-je, il ne faut absolument
c pas dire que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges et se battent entre eux, récits d'ailleurs mensongers, si nous voulons que les futurs gardiens de notre cité se croient déshonorés en se querellant à la légère. Il faut bien se garder de leur conter ou de leur représenter sur des peintures ou des tapisseries les combats des géants et les innombrables querelles de toute sorte qui ont armé les dieux

les auteurs responsables de la théologie grecque. Avant lui, Pythagore, Xénophane, Héraclite avaient élevé des protestations contre son immoralité. Platon l'attaque à son tour dans ce livre et le suivant, et il ouvre la voie aux violentes diatribes que les chrétiens feront contre les dieux du paganisme.

1. Hésiode, *Théogonie*, 154-181.

2. C'est par l'exemple de Zeus enchaînant son père qu'Eutyphron justifie sa conduite envers son père (*Eutyphron* V E-VI A). Platon est revenu sur le pernicieux effet de ces légendes dans les *Lois*, 886 C, 941 B. Cf. encore Isocrate, *Bus.* 38-43 et Lucien, *Men.* 3.

Πρῶτον μέν, ἦν δ' ἐγώ, τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεῦδος ὃ εἶπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο ὡς Οὐρανός τε εἰργάσατο ἃ φησι δρᾶσαι αὐτὸν Ἡσίοδος, ὅ τε αὖ Κρόνος ὡς ἐτιμωρήσατο αὐτόν. Τὰ δὲ δὴ || τοῦ Κρόνου 378 a
ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ υἱέος, οὐδ' ἂν εἰ ἦν ἀληθῆ, ᾤμην δεῖν ῥᾳδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι· εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσαμένους οὐ χοῖρον, ἀλλά τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι.

Καὶ γάρ, ἦ δ' ὅς, οὗτοί γε οἱ λόγοι χαλεποί.

Καὶ οὐ λεκτέοι γ', ἔφην, ὦ Ἀδείμαντε, | ἐν τῇ ἡμετέρᾳ b
πόλει, οὐδὲ λεκτέον νέῳ ἀκούοντι ὡς ἀδικῶν τὰ ἔσχατα οὐδὲν ἂν θαυμαστὸν ποιοῖ, οὐδ' αὖ ἀδικοῦντα πατέρα κολάζων παντὶ τρόπῳ, ἀλλὰ δρῴη ἂν ὅπερ θεῶν οἱ πρῶτοί τε καὶ μέγιστοι.

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς, οὐδὲ αὐτῷ μοι δοκεῖ ἐπιτήδεια εἶναι λέγειν.

Οὐδέ γε, ἦν δ' ἐγώ, τὸ παράπαν ὡς θεοὶ θεοῖς πολεμοῦσί τε καὶ ἐπιβουλεύουσι καὶ μάχονται· οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ· | εἴ c
γε δεῖ ἡμῖν τοὺς μέλλοντας τὴν πόλιν φυλάξειν αἴσχιστον νομίζειν τὸ ῥᾳδίως ἀλλήλοις ἀπεχθάνεσθαι· πολλοῦ δεῖ γιγαντομαχίας τε μυθολογητέον αὐτοῖς καὶ ποικιλτέον, καὶ ἄλλας ἔχθρας πολλὰς καὶ παντοδαπὰς θεῶν τε καὶ ἡρώων

e 7 μέν : μὲν δὴ Eus. || 8 ὁ : om. F Eus.^{n} ὅ recc. || καλῶς : ἄλλως et alias ἀληθὲς Eus. ἀληθῶς Theod. || 10 Τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου : Τί δὲ δὴ τὰ Κ. Eus. Ὅτι δὲ δὴ τὰ περὶ τοῦ Κρ. Theod. || **378 a** 1 τοῦ om. F Eusebii A || 2 εἰ ἦν : εἴη F ἂν εἴη Eus.^{n} || ᾤμην om. Theod. || 6 ἀλλά : ἄλλ' ἄλλο F || ὅπως ὅτι : ὅτι ὁπ. T ὅπως ὡς Eus. || 8 οὗτοί γε οἱ λόγοι : οἵ τε λ. Theod. || 9 λεκτέοι : δεκτέοι Theodoreti MW || **b** 3 αὖ om. Theod. || πατέρα : τὸν π. Theod. || 4 ὅπερ : ἅπερ Theod. || 5 μέγιστοι : οἱ μ. F || 6 δοκεῖ F Eus. Theod. : δοκῶ cet. || 8 οὐδέ γε : οὐδὲ ἄλλῳ Theod. || θεοὶ : οἱ θ. Theod. || 9 τε om. Theod. || οὐδὲ : οὔτε F. Eus. Theod. || ἀληθῆ : ἀλ. οὔτε σύμφορα Theod. || **c** 2 φυλάξειν : -άττειν F Eus. Stob. || 3 πολλοῦ : π. γε Theod. || 4 ποικιλτέον : ὑφαντέον Theod. || 5 ἔχθρας πολλὰς : ἐπιβουλὰς Theod.

et les héros contre leurs proches et leurs amis. Au contraire, si nous voulons leur persuader que jamais un citoyen n'a eu de haine pour un autre citoyen et qu'une telle haine est un crime[1], ce sont là les maximes que les vieillards des deux
d sexes doivent répéter aux enfants, et quand les enfants deviennent grands, les poètes aussi ne devront composer pour eux que des fables conformes à ces maximes. Mais de raconter qu'Héra a été chargée de chaînes par son fils, qu'Héphaistos a été précipité par son père pour avoir voulu défendre sa mère contre les coups de son époux, et que les dieux se sont livré tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettrons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions ; car un enfant n'est pas en
e état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas, et les impressions qu'il reçoit à cet âge sont d'ordinaire ineffaçables et inébranlables. C'est pourquoi sans doute il importe extrêmement que les premières choses qu'il entend soient les fables les mieux imaginées pour le porter à la vertu.

Les fables doivent représenter Dieu tel qu'il est.

XVIII Cela est sensé, dit-il. Mais si on voulait savoir encore ce que nous entendons par là et quelles sont ces fables, que dirions-nous ?

Je lui répondis : Adimante, nous ne sommes poètes, ni
379 a toi, ni moi, en ce moment, mais fondateurs d'Etat ; en cette qualité, il nous appartient de connaître les modèles suivant lesquels les poètes doivent composer leurs fables et leur défendre de s'en écarter ; mais ce n'est pas à nous d'en composer.

C'est juste, dit-il ; mais je voudrais savoir précisément quels sont ces modèles qu'il faut suivre pour parler des dieux.

1. Ce que Platon trouve de plus répréhensible dans les républiques de son temps, et en particulier dans celle d'Athènes, c'est la division entre les démocrates et les oligarques, entre les riches et les pauvres, division mortelle à la paix intérieure, fatale à l'indépendance de l'Etat. Ce qu'il veut avant tout, c'est que les citoyens, au lieu d'être ennemis les uns des autres, soient amis. Pour établir cette concorde, il inventera au besoin une théologie nouvelle, qu'il expose dans un mythe III, 414 ; car une sanction religieuse lui paraît indispensable.

πρὸς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους αὐτῶν· ἀλλ' εἴ πως μέλλομεν πείσειν ὡς οὐδεὶς πώποτε πολίτης ἕτερος ἑτέρῳ ἀπήχθετο οὐδ' ἔστιν τοῦτο ὅσιον, τοιαῦτα μᾶλλον λεκτέα πρὸς τὰ παιδία εὐθὺς | καὶ γέρουσι καὶ γραυσί, καὶ πρε- d
σβυτέροις γιγνομένοις καὶ τοὺς ποιητὰς ἐγγὺς τούτων ἀναγκαστέον λογοποιεῖν. Ἥρας δὲ δεσμοὺς ὑπὸ υἱέος καὶ Ἡφαίστου βίψεις ὑπὸ πατρός, μέλλοντος τῇ μητρὶ τυπτομένῃ ἀμυνεῖν, καὶ θεομαχίας ὅσας Ὅμηρος πεποίηκεν οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὔτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. Ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά | τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ e
γίγνεσθαι· ὧν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἃ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

XVIII Ἔχει γάρ, ἔφη, λόγον. Ἀλλ' εἴ τις αὖ καὶ ταῦτα ἐρωτῴη ἡμᾶς, ταῦτα ἅττα ἐστὶν καὶ τίνες οἱ μῦθοι, τίνας ἂν φαῖμεν;

Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ Ἀδείμαντε, οὐκ ἐσμὲν ποιηταὶ ἐγώ τε καὶ σὺ ἐν τῷ παρόντι, || ἀλλ' οἰκισταὶ πόλεως· οἰκισταῖς 379 a
δὲ τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς, παρ' οὓς ἐὰν ποιῶσιν οὐκ ἐπιτρεπτέον, οὐ μὴν αὐτοῖς γε ποιητέον μύθους.

Ὀρθῶς, ἔφη· ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν;

c 6 μελλομεν : -οιμεν F. Eus. || 8 μᾶλλον λεκτέα F Eus. : λ. μ. D Stob. μᾶλλον AT || 9 εὐθὺς : εὐθὺς ἃ Stob. || d 2 γιγνομένοις : γενο. Eus. || καὶ τοὺς ποιητὰς : καὶ ποιητάς τε F^1 κ. τοὺς π. τε F^2 Stob. || 3 υἱέος edd. : υἱέος codd. Photius Suidas διός Eus. || 5 ἀμύνειν τυπτομένῃ Eus. || 6 πεποιημένας om. Theod. || 7 οἷός τε : οἷος F Stobaei L || 8 ὃ μή : ὅ τι μή Eus. μή Stobaei L || ἃ : ὅσ' Proclus om. Stobaei L || e 3 πρῶτα codd. et Proclus : -τον Stob. || κάλλιστα : μάλιστα F Stobaei L, in m. κάλλιστα F^2 || 6 ταῦτα : om. F Eus. || ἅττα : ἅττα τε F || 7 φαῖμεν : φαμεν F || 379 a 2 ἐν οἷς : ὡς F || 3 ἐπιτρεπτέον : ἐπιστρεπ. T || 5 θεολογίας : μυθολογίας T^2.

Voici l'idée que je m'en fais, dis-je. Il faut toujours représenter Dieu tel qu'il est, quel que soit le genre de poésie, épique, lyrique ou tragique où on le mette en scène.

Il le faut, en effet.

b Or Dieu n'est-il pas essentiellement bon, et n'est-ce pas suivant cette idée qu'il en faut parler ?

Sans doute.

Mais rien de ce qui est bon n'est nuisible, n'est-ce pas ?

C'est mon avis.

Or ce qui n'est pas nuisible, ne nuit pas ?

En aucune manière.

Mais ce qui ne nuit pas fait-il du mal ?

Pas davantage.

Et ce qui ne fait aucun mal ne peut être non plus la cause d'un mal ?

Comment le pourrait-il ?

Mais quoi ! ce qui est bon n'est-il pas bienfaisant ?

Si.

Il est donc cause de ce qui se fait de bien ?

Oui.

A ce compte, ce qui est bon n'est pas la cause de tout ; il est la cause des biens, il n'est pas la cause des maux [1].

c C'est incontestable, dit-il.

Par conséquent, repris-je, Dieu, puisqu'il est bon, n'est pas non plus la cause de tout, comme on le dit communément ; il n'est cause que d'une petite partie des choses qui arrivent aux hommes, et il n'est pour rien dans la plus grande partie, car nos biens sont en fort petit nombre en comparaison de nos maux ; pour les biens, nul autre que lui n'en est l'auteur ; mais pour les maux, il faut en chercher la cause ailleurs qu'en Dieu.

1. Avant Platon, Xénophane, Pindare et les poètes dramatiques avaient proclamé la bonté morale de la Divinité ; mais l'idée que Dieu, étant bon, ne peut être la cause du mal, est probablement due à Platon. Le vrai Socrate ne semble pas avoir mis en doute que Dieu est l'auteur du mal comme du bien. « Crois-tu, dit-il, que les dieux auraient mis dans l'esprit des hommes l'idée qu'ils sont capables de faire du bien et de faire du mal, s'ils n'en avaient pas le pouvoir ? » Xénophon, *Mém.* I, 4, 16.

Τοιοίδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ· οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, ἐάντέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῇ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγῳδίᾳ.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι | τε καὶ λεκτέον οὕτω; b

Τί μήν;

Ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε τῶν ἀγαθῶν βλαβερόν· ἦ γάρ;

Οὔ μοι δοκεῖ.

Ἆρ' οὖν ὁ μὴ βλαβερὸν βλάπτει;

Οὐδαμῶς.

Ὁ δὲ μὴ βλάπτει κακόν τι ποιεῖ;

Οὐδὲ τοῦτο.

Ὁ δέ γε μηδὲν κακὸν ποιεῖ οὐδ' ἄν τινος εἴη κακοῦ αἴτιον;

Πῶς γάρ;

Τί δέ; ὠφέλιμον τὸ ἀγαθόν;

Ναί.

Αἴτιον ἄρα εὐπραγίας;

Ναί.

Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον.

Παντελῶς | γ', ἔφη. c

Οὐδ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν, ἀλλὰ ὀλίγων μὲν τοῖς ἀνθρώποις αἴτιος, πολλῶν δὲ ἀναίτιος· πολὺ γὰρ ἐλάττω τἀγαθὰ τῶν κακῶν ἡμῖν, καὶ τῶν μὲν ἀγαθῶν οὐδένα ἄλλον αἰτιατέον, τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζητεῖν τὰ αἴτια, ἀλλ' οὐ τὸν θεόν.

a 7 ὢν ὁ θεός F Eus. || 9 ἐάν τε ἐν μέλεσιν F Eus. : om. AT || 11 γε om. Eus. Theod. || b 1 τε : γε Theod. || 3 ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε : οὐδὲν δὲ Theod. || 5 ὅ : τό Eus. Theod. || 7 μὴ βλάπτει... 9 δέ γε om. A add. in m. || 9 κακόν ποιεῖ : κακοποιεῖ F || 16 πάντων γε αἴτιον : γε πάντων (omisso αἴτιον) Theod. || c 1 γ' AF Eus. Theod. : γὰρ T (ἀρ punctis notatum) || 2 οὐδ' : οὐκ Theod. || ἐπειδὴ : ἐπεὶ Eus. Theod. || 5 οὐδένα ἄλλον : οὐδὲν ἄλλο Eus. || 6 τὰ om. Theod.

Ton raisonnement, dit-il, me paraît très juste.

Dès lors, repris-je, il est impossible d'admettre, sur l'auto-
d rité d'Homère ou de tout autre poète, des erreurs au sujet des dieux aussi absurdes que celles-ci :

« Sur le seuil de Zeus sont placés deux tonneaux pleins,
l'un de sorts heureux, l'autre de sorts malheureux[1] » ;

et celui à qui Zeus donne un mélange des deux

« éprouve tantôt du bien, tantôt du mal » ;

mais celui qui ne reçoit que la seconde espèce de sort, sans aucun mélange,

« la faim dévorante le poursuit sur la terre divine » ;

e et encore :

« Zeus est pour nous le distributeur des biens et des maux[2] ».

XIX De même pour la violation des serments et de la trêve[3], si quelqu'un dit que Pandaros la commit à l'instigation d'Athéna et de Zeus, nous lui refuserons notre approbation,
380 a tout comme à celui qui attribue à l'action de Zeus et de Thémis la querelle et le jugement des déesses[4]. Nous ne permettrons pas non plus de répéter en présence des jeunes gens les vers d'Eschyle où il est dit que

« Dieu implante le crime chez les humains,
Quand il veut ruiner complètement leur maison ».

Si quelqu'un représente les malheurs de Niobé, où se trouvent les iambes que je viens de citer, ou les malheurs des Pélopides ou ceux des Troyens ou quelque autre sujet semblable, nous ne le laisserons pas dire que ces malheurs sont l'œuvre de la Divinité, ou, s'il le dit, il doit en rendre raison à peu près comme nous cherchons à le faire en ce moment ; il doit dire que Dieu n'a rien fait en cela que de juste et de
b bon et que le châtiment a tourné à l'avantage des coupables ; mais que les mortels punis aient été malheureux et que Dieu ait été l'auteur de leurs maux, c'est une chose que nous ne

1. Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
Δώρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων (*Iliade*, XXIV, 527-9).
2. Ces mots ne sont pas d'Homère, mais d'un poète inconnu.
3. Sur la violation des serments, voir *Iliade*, IV, 69 sqq.
4. On a rapporté la querelle et le jugement des déesses au combat

Ἀληθέστατα, ἔφη, δοκεῖς μοι λέγειν.

Οὐκ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀποδεκτέον οὔτε Ὁμήρου οὔτ' ἄλλου ποιητοῦ ταύτην | τὴν ἁμαρτίαν περὶ τοὺς θεοὺς ἀνοήτως d
ἁμαρτάνοντος καὶ λέγοντος ὡς δοιοὶ

πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει
κηρῶν ἔμπλειοι, ὁ μὲν ἐσθλῶν, αὐτὰρ ὁ δειλῶν·

καὶ ᾧ μὲν ἂν μείξας ὁ Ζεὺς δῷ ἀμφοτέρων,

ἄλλοτε μέν τε κακῷ ὅ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῷ·

ᾧ δ' ἂν μή, ἀλλ' ἄκρατα τὰ ἕτερα,

τὸν δὲ κακὴ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα δῖαν ἐλαύνει·

| οὐδ' ὡς ταμίας ἡμῖν Ζεὺς e
ἀγαθῶν τε κακῶν τε τέτυκται.

XIX Τὴν δὲ τῶν ὅρκων καὶ σπονδῶν σύγχυσιν, ἣν ὁ Πάνδαρος συνέχεεν, ἐάν τις φῇ δι' Ἀθηνᾶς τε καὶ Διὸς γεγονέναι, οὐκ ἐπαινεσόμεθα, οὐδὲ θεῶν ἔριν τε καὶ κρί||σιν 380 a
διὰ Θέμιτός τε καὶ Διός, οὐδ' αὖ, ὡς Αἰσχύλος λέγει, ἐατέον ἀκούειν τοὺς νέους ὅτι

θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.

Ἀλλ' ἐάν τις ποιῇ ἐν οἷς ταῦτα τὰ ἰαμβεῖα ἔνεστιν, τὰ τῆς Νιόβης πάθη, ἢ τὰ Πελοπιδῶν ἢ τὰ Τρωικὰ ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων, ἢ οὐ θεοῦ ἔργα ἐατέον αὐτὰ λέγειν, ἢ εἰ θεοῦ, ἐξευρετέον αὐτοῖς σχεδὸν ὃν νῦν ἡμεῖς λόγον ζητοῦμεν, καὶ λεκτέον ὡς ὁ μὲν θεὸς δίκαιά τε καὶ ἀγαθὰ | εἰργάζετο, b
οἱ δὲ ὠνίναντο κολαζόμενοι· ὡς δὲ ἄθλιοι μὲν οἱ δίκην διδόντες, ἦν δὲ δὴ ὁ δρῶν ταῦτα θεός, οὐκ ἐατέον λέγειν

d 2 δοιοὶ : δ. τε F δύο Theod. || 4 ἔμπλειοι : πλέοι Eus. || 5 ἀμφοτέρων (-ρα Theod.) δῷ F Eus. Theod. || 6 τε : om. F γε Eus. || ὅ γε : ὅδε F || κύρεται : τείρεται F || 7 ᾧ : ὧν F || e 1 ἡμῖν om. F Eus. || ζεὺς AT Eus. : ὁ ζεὺς F || 2 τε κακῶν τε : τε καὶ κακῶν F || 3 δέ : τε F || 4 τε om. F || 380 a 2 θέμιτός : -δὸς F Eus. || 6 ἰαμβεῖα A² : ἰαμβία AT ἰάμβεια F || b 3 δὴ om. Eus.

laisserons pas dire au poète. Si au contraire les poètes disent que les méchants, étant malheureux, avaient besoin d'être punis et que leur punition fut un bienfait des dieux[1], il faut leur en laisser la liberté. Mais si l'on dit que Dieu, qui est bon, est la cause du malheur de quelqu'un, nous nous opposerons de toutes nos forces à ce qu'un citoyen tienne ou écoute
c de tels propos dans un Etat qui doit avoir de bonnes lois ; ni vieux, ni jeunes ne doivent se prêter à de tels récits, ni en vers, ni en prose, parce qu'il serait impie de les faire, parce qu'ils sont inutiles pour nous et contradictoires entre eux.

Je voterai cette loi avec toi, dit-il ; elle m'agrée.

Ce sera donc, repris-je, la première des lois relatives aux dieux et le premier des principes auxquels on devra conformer ses discours, si l'on parle, et ses fictions, si l'on est poète : que Dieu n'est pas la cause de tout, mais seulement du bien.

Cela suffit, dit-il.

d *Les métamorphoses des dieux sont un démenti à leur perfection.*

Passons à la deuxième loi. Crois-tu que Dieu soit un magicien, capable de nous tendre des pièges et d'apparaître sous des formes diverses, tantôt réellement présent et changeant son image en une foule de figures différentes, tantôt n'offrant de lui-même que des fantômes trompeurs et sans réalité ? N'est-ce pas plutôt un être simple, le moins capable de sortir de la forme qui lui est propre ?

Je ne puis ainsi te répondre au pied levé, dit-il.

Examinons la chose de ce biais. Si un être sort de sa forme, ne faut-il pas ou qu'il se transforme lui-même ou qu'il soit
e transformé par un autre ?

Il le faut.

Mais les choses les mieux constituées ne sont-elles pas les

des dieux, *Iliade*, XX, 1-74. Il s'agit en réalité de la querelle des trois déesses Héra, Athéna et Aphrodite et du jugement de Pâris. Les vers d'Eschyle qui suivent se rapportent au fragment 160.

1. La punition est un bienfait parce qu'elle guérit et améliore le coupable. L'ignorance ou le vice est dans l'âme ce que la maladie est dans le corps, et le juge est le médecin de l'âme. Aussi le pécheur doit aller devant le juge, comme le malade va voir son médecin, et quand nos amis sont en faute, notre devoir est de les poursuivre en justice.

τὸν ποιητήν. Ἀλλ' εἰ μὲν ὅτι ἐδεήθησαν κολάσεως λέγοιεν ὡς ἄθλιοι οἱ κακοί, διδόντες δὲ δίκην ὠφελοῦντο ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἐατέον· κακῶν δὲ αἴτιον φάναι θεόν τινι γίγνεσθαι ἀγαθὸν ὄντα, διαμαχετέον παντὶ τρόπῳ μήτε τινὰ λέγειν ταῦτα ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει, εἰ μέλλει εὐνομήσεσθαι, μήτε τινὰ ἀκούειν, μήτε νεώτερον | μήτε πρεσβύτερον, μήτ' ἐν c μέτρῳ μήτε ἄνευ μέτρου μυθολογοῦντα, ὡς οὔτε ὅσια ἂν λεγόμενα εἰ λέγοιτο, οὔτε ξύμφορα ἡμῖν οὔτε σύμφωνα αὐτὰ αὑτοῖς.

Σύμψηφός σοί εἰμι, ἔφη, τούτου τοῦ νόμου, καί μοι ἀρέσκει.

Οὗτος μὲν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, εἷς ἂν εἴη τῶν περὶ θεοὺς νόμων τε καὶ τύπων, ἐν ᾧ δεήσει τοὺς λέγοντας λέγειν καὶ τοὺς ποιοῦντας ποιεῖν, μὴ πάντων αἴτιον τὸν θεόν, ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν.

Καὶ μάλ', ἔφη, ἀπόχρη.

Τί δὲ δή | ὁ δεύτερος ὅδε ; ἆρα γόητα τὸν θεὸν οἴει εἶναι d καὶ οἷον ἐξ ἐπιβουλῆς φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις, τοτὲ μὲν αὐτὸν γιγνόμενον, καὶ ἀλλάττοντα τὸ αὑτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφάς, τοτὲ δὲ ἡμᾶς ἀπατῶντα καὶ ποιοῦντα περὶ αὑτοῦ τοιαῦτα δοκεῖν, ἢ ἁπλοῦν τε εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν ;

Οὐκ ἔχω, ἔφη, νῦν γε οὕτως εἰπεῖν.

Τί δὲ τόδε ; οὐκ ἀνάγκη, εἴπερ τι ἐξίσταιτο τῆς αὑτοῦ ἰδέας, ἢ αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ μεθίστασθαι | ἢ ὑπ' ἄλλου ; e

Ἀνάγκη.

Οὐκοῦν ὑπὸ μὲν ἄλλου τὰ ἄριστα ἔχοντα ἥκιστα ἀλλοι-

b 5 ὠφελοῦντο : -νται F || 6 θεόν : om. F τὸν θ. Theod. || τινι γίγνεσθαι om. Theod. || **c** 1 μήτ' ἐν F : μὴ ἐν AT || 4 αὐτὰ om. Theod. || 5 σοί : σοῦ Theod. || ἔφη, εἰμὶ F || τούτου : -τῳ F || 7 μὲν τοίνυν : μέντοι Theod. || θεοὺς : θεοῦ Eus. Theod. || 8 ἐν ᾧ : ἐν οἷς Eus. Theod. || τοὺς : τούς τε Eus. Theod. || **d** 2 φαντάζεσθαι om. F || 3 καὶ ἀλλάττοντα : τότε δὲ ἐναλλάττοντα F || 8 ἐξίσταιτο : -τατο F.

moins sujettes à être transformées et changées par une cause étrangère? Par exemple les corps les plus sains et les plus robustes ne sont-ils pas les moins affectés par la nourriture, la boisson, la fatigue, et les plantes les plus vigoureuses, par
381 a la chaleur du soleil, les vents et autres accidents semblables?

Sans doute.

Et s'il s'agit de l'âme, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus sensée qui est la moins troublée et altérée par les accidents extérieurs?

Si.

Il faut admettre aussi pour la même raison que, parmi tous les objets composés, vases, édifices, vêtements, ceux qui ont été bien travaillés et sont en bon état sont ceux que le temps et les autres agents de destruction altèrent le moins.

C'est juste.

b Donc tout être parfait, qu'il tienne sa perfection de la nature, ou de l'art, ou de l'une et l'autre, est le moins exposé à un changement venu du dehors.

Il le semble.

Mais Dieu, avec tout ce qui tient à sa nature, est absolument parfait.

Sans doute.

Et par là le moins susceptible de recevoir plusieurs formes[1].

Le moins susceptible, assurément.

XX Mais ne peut-il changer et se transformer lui-même?

Evidemment si, répondit-il, s'il est vrai qu'il se transforme.

Mais se change-t-il en mieux et en plus beau, ou en pis et en plus laid?

c Si vraiment il change, dit-il, c'est nécessairement en pis; car nous n'avons garde de dire qu'il manque à Dieu aucun degré de beauté ou de vertu.

Rien de plus juste, dis-je; mais, s'il en est ainsi, penses-tu,

1. Cette doctrine de l'immutabilité de Dieu avait déjà été enseignée par Xénophane et les Eléates; mais en dehors des cercles philosophiques, on en trouve peu de traces avant Platon. Dieu immuable et simple doit être un modèle pour les citoyens de la cité idéale; car le but de notre activité doit être de ressembler à Dieu dans la mesure du possible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν *Théét.* 176 B).

οὖταί τε καὶ κινεῖται; οἷον σῶμα ὑπὸ σιτίων τε καὶ ποτῶν καὶ πόνων, καὶ πᾶν φυτὸν ὑπὸ εἰλήσεών τε καὶ ἀνέμων καὶ τῶν τοιούτων παθημάτων, οὐ τὸ ὑγιέστατον καὶ ἰσχυρότατον ἥκιστα || ἀλλοιοῦται; 381 a

Πῶς δ' οὔ;

Ψυχὴν δὲ οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ' ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταράξειέν τε καὶ ἀλλοιώσειεν;

Ναί.

Καὶ μήν που καὶ τά γε ξύνθετα πάντα σκεύη τε καὶ οἰκοδομήματα καὶ ἀμφιέσματα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὰ εὖ εἰργασμένα καὶ εὖ ἔχοντα ὑπὸ χρόνου τε καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων ἥκιστα ἀλλοιοῦται.

Ἔστι δὴ ταῦτα.

Πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ | τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις b
ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται.

Ἔοικεν.

Ἀλλὰ μὴν ὁ θεός τε καὶ τὰ τοῦ θεοῦ πάντῃ ἄριστα ἔχει.

Πῶς δ' οὔ;

Ταύτῃ μὲν δὴ ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός.

Ἥκιστα δῆτα.

XX Ἀλλ' ἆρα αὐτὸς αὑτὸν μεταβάλλοι ἂν καὶ ἀλλοιοῖ;

Δῆλον, ἔφη, ὅτι, εἴπερ ἀλλοιοῦται.

Πότερον οὖν ἐπὶ τὸ βέλτιόν τε καὶ κάλλιον μεταβάλλει ἑαυτὸν ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον καὶ τὸ αἴσχιον ἑαυτοῦ;

Ἀνάγκη, ἔφη, ἐπὶ τὸ χεῖρον, εἴπερ ἀλλοιοῦται· | οὐ γάρ c
που ἐνδεᾷ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι.

Ὀρθότατα, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις. Καὶ οὕτως ἔχοντος δοκεῖ

e 4 καὶ κινεῖται ... σιτίων τε om. A add. in m. || 5 καὶ πόνων om. F || 6 οὐ F : οὔ AT || καὶ ἰσχυρότατον om. F καὶ χαριέστατον Eus. || **381 a** 3 καὶ : τε καὶ F Eus. || 4 πάθος ἔξωθεν Eus. || 6 καὶ τά γε : τά γε F || 7 καὶ ἀμφίεσματα F Eus. : om. AT || 10 δὴ : om. F add. s. u. om. Eus. || 11 ἢ φύσει : ἢ om. F add. s. u. || **b** 4 τε : γε D Eus. || 6 ἴσχοι : -ει T¹ || 7 δῆτα : δὴ Eus. || 9 ὅτι, ἔφη F Eus. || 11 τὸ αἴσχιον : αἴσχιον Eus. || 12 χεῖρον : αἴσχιον ἑαυτοῦ Eus. || **c** 3 δοκεῖ : -ῇ F.

Adimante, qu'un être, quel qu'il soit, homme ou dieu, veuille prendre de lui même une forme inférieure sous quelque rapport que ce soit.

C'est impossible, dit-il.

Il est donc impossible même pour un dieu, repris-je, qu'il consente à changer, et chacun des dieux, étant le plus beau et le meilleur possible, garde toujours et invariablement, ce semble, la forme qui lui est propre.

Il me semble que cela est de toute nécessité, répondit-il.

d Alors, mon excellent ami, repris-je, qu'aucun poète ne s'avise de nous dire que

> « les dieux, sous les traits de voyageurs étrangers, parcourent les villes avec des déguisements de toute espèce[1] »,

qu'aucun ne débite ses mensonges sur Protée et Thétis[2], ni ne représente dans une tragédie ou tout autre poème Héra métamorphosée en prêtresse qui mendie

> « pour les enfants bienfaisants du fleuve argien Inachos[3] »,

e et qu'enfin on nous épargne cent autres mensonges du même genre. Que de leur côté les mères n'aillent pas, sur la foi des poètes, effrayer leurs jeunes enfants en leur contant mal à propos que des dieux circulent pendant la nuit, déguisés en étrangers sous mille formes diverses, et qu'ainsi elles évitent à la fois de blasphémer contre les dieux et de rendre leurs enfants plus peureux.

Qu'elles s'en gardent bien ! dit-il.

Mais, repris-je, peut-être que les dieux, incapables de changer de figure par eux-mêmes, peuvent du moins nous faire croire qu'ils se montrent sous ces formes diverses, par une sorte d'imposture et par des tours d'enchanteurs ?

Peut-être, dit-il.

382 a Mais quoi ! repris-je, un dieu voudrait-il mentir, en parole ou en action, en nous présentant un fantôme au lieu de lui-même ?

1. *Odyssée*, XVII 485 sq.

2. Sur Protée, voir *Odys.*, IV, 456-8.

Les transformations de Thétis, pour échapper au mariage avec Pélée, avaient été chantées par Pindare (*Ném.*, IV 62 sqq.), par Sophocle (*Fr.* 548), peut-être par Hésiode dans son *Epithalame pour Pélée et Thétis*.

3. Eschyle, Ξαντρίαι (Schol. d'Aristoph. *Grenouilles* 1344).

ἄν τίς σοι, ὦ Ἀδείμαντε, ἑκὼν αὐτὸν χείρω ποιεῖν ὁπηοῦν ἢ θεῶν ἢ ἀνθρώπων;

Ἀδύνατον, ἔφη.

Ἀδύνατον ἄρα, ἔφην, καὶ θεῷ ἐθέλειν αὐτὸν ἀλλοιοῦν, ἀλλ' ὡς ἔοικε, κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν εἰς τὸ δυνατὸν ἕκαστος αὐτῶν μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.

Ἅπασα, ἔφη, ἀνάγκη ἔμοιγε δοκεῖ.

Μηδεὶς ἄρα, | ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἄριστε, λεγέτω ἡμῖν τῶν d
ποιητῶν, ὡς

θεοὶ ξείνοισιν ἐοικότες ἀλλοδαποῖσι,
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστρωφῶσι πόληας·

μηδὲ Πρωτέως καὶ Θέτιδος καταψευδέσθω μηδείς, μηδ' ἐν τραγῳδίαις μηδ' ἐν τοῖς ἄλλοις ποιήμασιν εἰσαγέτω Ἥραν ἠλλοιωμένην, ὡς ἱέρειαν ἀγείρουσαν

Ἰνάχου Ἀργείου ποταμοῦ παισὶν βιοδώροις·

καὶ ἄλλα | τοιαῦτα πολλὰ μὴ ἡμῖν ψευδέσθων· μηδ' αὖ ὑπὸ e
τούτων ἀναπειθόμεναι αἱ μητέρες τὰ παιδία ἐκδειματούντων, λέγουσαι τοὺς μύθους κακῶς, ὡς ἄρα θεοί τινες περιέρχονται νύκτωρ πολλοῖς ξένοις καὶ παντοδαποῖς ἰνδαλλόμενοι, ἵνα μὴ ἅμα μὲν εἰς θεοὺς βλασφημῶσιν, ἅμα δὲ τοὺς παῖδας ἀπεργάζωνται δειλοτέρους.

Μὴ γάρ, ἔφη.

Ἀλλ' ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, αὐτοὶ μὲν οἱ θεοί εἰσιν οἷοι μὴ μεταβάλλειν, ἡμῖν δὲ ποιοῦσιν δοκεῖν σφᾶς παντοδαποὺς φαίνεσθαι, ἐξαπατῶντες καὶ γοητεύοντες;

Ἴσως, ἔφη.

Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· ψεύδεσθαι || θεὸς ἐθέλοι ἂν ἢ λόγῳ ἢ 382 a
ἔργῳ φάντασμα προτείνων;

45

c 7 ἔφην om. F Eus. || θεῷ : θεόν F Eus. || 10 ἅπασα : πᾶσα F Eus. || d 5 καὶ : τε καὶ F Eus. || 8 βιοδώροις : -ρος Eus.^{n} || e 1 ψευδέσθων Cobet : -θωσαν codd. || 4 πολλοῖς : τοῖς π. F || ξένοις : ζῴοις Eus. || 5 ἰνδαλλόμενοι : ἰδ. A^{1} εἰδ. F || 6 ἀπεργάζωνται : ω ex ο fecit F || δειλοτέρους : -ρως F || 9 ἡμῖν : ἡμᾶς F Eus. || 382 a 1 θεὸς : ὁ θ. Eus. || 2 φάντασμα : -ματα F Eus.

Je ne sais pas, dit-il.

Tu ne sais pas que le vrai mensonge, si l'on peut employer cette expression, est également détesté des dieux et des hommes ?

Que veux-tu dire ?

Je veux dire, repris-je, que personne ne consent à être trompé dans la partie maîtresse de son être et sur les choses les plus importantes, et qu'on ne craint rien tant que d'y loger le mensonge.

Je ne comprends pas encore, dit-il.

b Tu crois sans doute que je dis quelque chose de transcendant. Non, je dis que ce qu'on supporte avec le plus de peine, c'est d'être et de rester trompé dans son âme sur la nature des choses, d'être dans l'ignorance et d'avoir et de garder le mensonge en son âme, et qu'il n'est en aucune matière plus détesté.

Il s'en faut de beaucoup, dit-il.

A proprement parler, repris-je, le vrai mensonge, pour reprendre mon expression de tout à l'heure, c'est l'ignorance[1] qui est dans l'âme de l'homme trompé ; car le mensonge exprimé dans les paroles n'est qu'une imitation de l'état de
c l'âme, une image qui se produit à la suite ; ce n'est pas un mensonge absolument pur[2], n'est-il pas vrai ?

Tout à fait vrai.

XXI Ainsi donc le vrai mensonge est détesté non seulement des dieux, mais encore des hommes.

C'est mon avis.

Mais pour le mensonge en paroles, quand et à qui est-il assez utile pour n'être plus haïssable ? N'est-ce pas à l'égard des ennemis et de ceux que nous appelons amis, quand la fureur ou la démence les porterait à quelque mauvaise action ? Le mensonge ne devient-il pas alors utile comme un

1. Pour Platon, comme pour Socrate, le vice est ignorance, et il est involontaire. Cette doctrine reparaît plus bas III 413 A, IX 589 C. Cf. Soph. *Fr.* 663 ἡ δὲ μωρία μάλιστ' ἀδελφὴ τῆς πονηρίας ἔφυ : la folie est la sœur naturelle de la méchanceté.

2. Il n'est pas absolument pur, parce que celui qui parle connaît la vérité ; son mensonge est par là mêlé de vérité.

Οὐκ οἶδα, ἦ δ' ὅς.

Οὐκ οἶσθα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τό γε ὡς ἀληθῶς ψεῦδος, εἰ οἷόν τε τοῦτο εἰπεῖν, πάντες θεοί τε καὶ ἄνθρωποι μισοῦσιν;

Πῶς, ἔφη, λέγεις;

Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τῷ κυριωτάτῳ που ἑαυτῶν ψεύδεσθαι καὶ περὶ τὰ κυριώτατα οὐδεὶς ἑκὼν ἐθέλει, ἀλλὰ πάντων μάλιστα φοβεῖται ἐκεῖ αὐτὸ κεκτῆσθαι.

Οὐδὲ νῦν πω, ἦ δ' ὅς, μανθάνω.

Οἴει γάρ τί με, ἔφην, | σεμνὸν λέγειν· ἐγὼ δὲ λέγω ὅτι b
τῇ ψυχῇ περὶ τὰ ὄντα ψεύδεσθαί τε καὶ ἐψεῦσθαι καὶ ἀμαθῆ εἶναι καὶ ἐνταῦθα ἔχειν τε καὶ κεκτῆσθαι τὸ ψεῦδος πάντες ἥκιστ' ἂν δέξαιντο, καὶ μισοῦσι μάλιστα αὐτὸ ἐν τῷ τοιούτῳ.

Πολύ γε, ἔφη.

Ἀλλὰ μὴν ὀρθότατά γ' ἄν, ὃ νῦν δὴ ἔλεγον, τοῦτο ὡς ἀληθῶς ψεῦδος καλοῖτο, ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου· ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ
ψυχῇ ἐστιν παθήματος καὶ ὕστερον γεγονὸς | εἴδωλον, οὐ c
πάνυ ἄκρατον ψεῦδος· ἢ οὐχ οὕτω;

Πάνυ μὲν οὖν.

XXI Τὸ μὲν δὴ τῷ ὄντι ψεῦδος οὐ μόνον ὑπὸ θεῶν, ἀλλὰ καὶ ὑπ' ἀνθρώπων μισεῖται.

Δοκεῖ μοι.

Τί δὲ δὴ τὸ ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος; πότε καὶ τῷ χρήσιμον, ὥστε μὴ ἄξιον εἶναι μίσους; ἆρ' οὐ πρός τε τοὺς πολεμίους καὶ τῶν καλουμένων φίλων, ὅταν διὰ μανίαν ἤ τινα ἄνοιαν κακόν τι ἐπιχειρῶσιν πράττειν, τότε ἀποτροπῆς ἕνεκα ὡς φάρμακον χρήσιμον γίγνεται; Καὶ ἐν αἷς

a 8 οὕτως : οἶσθα που Eus. || που om. Eus. || 9 ἑκὼν : αὐτῶν F || b 2 ἐψεῦσθαι καὶ om. A add. in m. || 8 ἄγνοια ἡ τοῦ ἐψευσμένου : τοῦ ἐψ. ἀγ. F Eus. || c 7 τί : τὸ F || ψεῦδος om. F || τῷ : τῷ τινι F τὸ T (ex ω fecit ο) ἐν τῷ Eus. || 8 τε : γε F.

d remède propre à les en détourner? Et encore dans la composition des fables, dont nous parlions tout à l'heure, quand, par suite de l'ignorance où nous sommes des faits authentiques du passé, nous conformons autant que possible le mensonge à la vérité, ne rendons-nous pas par là le mensonge utile?

Si, dit-il, je le reconnais.

Mais pour laquelle de ces raisons le mensonge est-il utile à Dieu? Est-ce l'ignorance du passé qui le déterminerait à une assimilation mensongère?

Il serait ridicule de le prétendre, dit-il.

On ne saurait donc trouver en Dieu un poète menteur.

Il ne me semble pas.

e Mais est-ce la crainte de ses ennemis qui le porterait au mensonge?

Il s'en faut de beaucoup.

Alors est-ce la folie ou la fureur de ses amis?

Mais les dieux n'ont point d'amis parmi les furieux et les insensés, répondit-il.

Il n'y a donc pas de raison pour que Dieu soit menteur.

Il n'y en a pas.

Par conséquent tout ce qui est démonique et divin est en opposition complète avec le mensonge.

Oui, complète, dit-il.

Dieu est donc absolument simple et vrai en actions et en paroles, il ne change pas de lui-même et il ne trompe les autres, ni par des fantômes, ni par des discours, ni par des signes envoyés de lui dans la veille ou dans les rêves.

383 a Je le crois, dit-il, moi aussi, à t'entendre parler.

Tu m'accordes donc, repris-je, que le second principe qui doit régler les discours ordinaires et les compositions poétiques relatives aux dieux, c'est qu'ils ne sont pas des enchanteurs qui changent de formes et qu'ils ne nous égarent point par des mensonges en paroles ou en actions.

Je te l'accorde.

Ainsi, tout en louant beaucoup de choses dans Homère,

1. Platon semble avoir admis qu'on peut à volonté arranger et contrefaire l'histoire ancienne et la mythologie. C'est ce qu'il a lui-même essayé de faire III 414 B sqq. dans ce qu'il appelle un conte phénicien.

νῦν | δὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ d
τἀληθὲς ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ
τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν ;

Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς, οὕτως ἔχει.

Κατὰ τί δὴ οὖν τούτων τῷ θεῷ τὸ ψεῦδος χρήσιμον ;
πότερον διὰ τὸ μὴ εἰδέναι τὰ παλαιὰ ἀφομοιῶν ἂν ψεύδοιτο ;

Γελοῖον μεντἂν εἴη, ἔφη.

Ποιητὴς μὲν ἄρα ψευδὴς ἐν θεῷ οὐκ ἔνι.

Οὔ μοι δοκεῖ.

Ἀλλὰ δεδιὼς τοὺς ἐχθροὺς | ψεύδοιτο ; e

Πολλοῦ γε δεῖ.

Ἀλλὰ δι' οἰκείων ἄνοιαν ἢ μανίαν ;

Ἀλλ' οὐδείς, ἔφη, τῶν ἀνοήτων καὶ μαινομένων θεοφιλής.

Οὐκ ἄρα ἔστιν οὗ ἕνεκα ἂν θεὸς ψεύδοιτο.

Οὐκ ἔστιν.

Πάντῃ ἄρα ἀψευδὲς τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Κομιδῇ ἄρα ὁ θεὸς ἁπλοῦν καὶ ἀληθὲς ἔν τε ἔργῳ καὶ ἐν λόγῳ, καὶ οὔτε αὐτὸς μεθίσταται οὔτε ἄλλους ἐξαπατᾷ, οὔτε κατὰ φαντασίας οὔτε κατὰ λόγους οὔτε κατὰ σημείων πομπάς, οὔθ' ὕπαρ οὐδ' ὄναρ.

|| Οὕτως, ἔφη, ἔμοιγε καὶ αὐτῷ φαίνεται σοῦ λέγοντος. 383 a

Συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεύτερον τύπον εἶναι ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ ;

Συγχωρῶ.

Πολλὰ ἄρα Ὁμήρου ἐπαινοῦντες ἄλλα τοῦτο οὐκ ἐπαι-

c 12 νῦν δὴ : δὴ F || d 5 χρήσιμον : τὸ χ. T || 8 ἐν θεῷ ψευδὴς F Eus. || 10 τοὺς : τοὺς μὲν T || e 1 ψεύδοιτο : ἂν ψ. F Eus. || 8 τε om. Eus. || 10 καὶ ἐν : καὶ F Eus. || 12 οὔτε κατὰ φαντασίας F Eus. : om. AT || 13 οὐθ' om. A (s. u. add.) et Eus. || 383 a 2 ἔφην : ἔφη Eus. || τύπον δεύτερον T || 3 ποιεῖν : ἀκούειν F || 5 ἐν ἔργῳ : ἔργῳ T || 7 ἄλλα om. Eus.

il y en a une que nous n'approuverons pas : c'est le songe envoyé par Zeus à Agamemnon[1]. Nous n'approuverons pas davantage le passage d'Eschyle où Thétis dit qu'Apollon
b chantant à ses noces

> « lui prédisait une heureuse fécondité, et des enfants destinés à une longue vie exempte de maladies. Après avoir annoncé que les dieux veilleraient avec amour sur toute ma destinée, il entonna le péan et releva mon courage. Et moi je m'imaginais que le mensonge n'avait point de place dans la divine bouche de Phébus, d'où jaillissent les oracles. Or ce dieu, qui chantait lui-même, qui était assis lui-même au banquet, qui m'avait lui-même prédit cet avenir, c'est lui-même qui a tué mon enfant[2]. »

c Quand un poète parlera ainsi des dieux, nous nous fâcherons et ne lui accorderons pas de chœur et nous ferons la même défense aux maîtres chargés d'instruire la jeunesse, si nous voulons que nos gardiens deviennent pieux et semblables aux dieux, autant que la faiblesse humaine le permet.

Je donne, dit-il, une entière adhésion à ces règles et je suis prêt à les prendre pour lois.

1. *Illiade*, II, 1-34.

2. Ces vers sont peut-être tirés, comme Schneider le conjecture, de l'Ὅπλων κρίσις (jugement des armes) d'Eschyle, pièce où figurait Thétis (Schol. d'Aristoph. *Ach.* 883).

νεσόμεθα, τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπὴν ὑπὸ Διὸς τῷ Ἀγαμέμνονι· οὐδὲ Αἰσχύλου, ὅταν φῇ ἡ Θέτις τὸν Ἀπόλλω ἐν τοῖς αὐτῆς | γάμοις ᾄδοντα b

ἐνδατεῖσθαι τὰς ἑὰς εὐπαιδίας
νόσων τ' ἀπείρους καὶ μακραίωνας βίους,
ξύμπαντά τ' εἰπὼν θεοφιλεῖς ἐμὰς τύχας
παιῶν' ἐπηυφήμησεν, εὐθυμῶν ἐμέ.
Κἀγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς στόμα
ἤλπιζον εἶναι, μαντικῇ βρύον τέχνῃ·
ὁ δ', αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν θοίνῃ παρών,
αὐτὸς τάδ' εἰπών, αὐτός ἐστιν ὁ κτανὼν
τὸν παῖδα τὸν ἐμόν.

| Ὅταν τις τοιαῦτα λέγῃ περὶ θεῶν, χαλεπανούμέν τε καὶ c
χορὸν οὐ δώσομεν, οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε.

Παντάπασιν, ἔφη, ἔγωγε τοὺς τύπους τούτους συγχωρῶ, καὶ ὡς νόμοις ἂν χρῴμην.

a 10 αὐτῆς : -τοῖς A^1 || b 2 ἐνδατεῖσθα: A^2F : ἐνδυτ. A^1T ἐνδαιτ. D^2 Eus. || 3 μακραίωνας βίους : -νος -ίου Eus. || 5 παιῶν' AT schol. : παιᾶνα F παιῶνα et παιὼν Eus. || c 3 παιδείᾳ A^2TF : -ιᾷ A || 4 θεῖοι : θεοὶ F || 6 ἔγωγε : ἐγὼ Eus. || τύπους : τ. τε F || 7 χρῴμην : αὐτοῖς χρῴμην F Eus.

LIVRE III

386 a

Il faut rejeter les fables qui font craindre la mort.

I Voilà, dis-je, quels sont nos principes de théologie ; tels sont les discours que nous tiendrons ou ne tiendrons pas dès leur enfance à des hommes qui devront honorer les dieux et leurs parents et se faire un devoir de s'aimer mutuellement.

Ces prescriptions, dit-il, me paraissent fort bonnes.

Mais, s'ils doivent être braves, ne faut-il pas, outre ces discours, leur en tenir aussi qui soient propres à leur ôter
b autant que possible la crainte de la mort ? ou crois-tu qu'on puisse être brave en gardant cette crainte au cœur ?

Non, par Zeus, dit-il, je ne le crois pas.

Mais quand on croit à l'Hadès et qu'on s'en fait un épouvantail, penses-tu qu'on puisse rester intrépide devant la mort et la préférer dans les combats à la défaite et à l'esclavage ?

Nullement.

Il faut donc surveiller encore, semble-t-il, ceux qui s'aventurent à traiter ces fables et les prier de peindre de belles couleurs le monde de l'Hadès [1], au lieu de le noircir niaisement comme ils le font, attendu que leurs récits ne sont ni
c vrais ni utiles à des gens appelés au métier de la guerre.

Il le faut assurément, dit-il.

Effaçons donc, dis-je, à commencer par les vers que je vais citer, toutes les assertions comme celles-ci :

1. Dans la mythologie, Platon n'envisage que le point de vue utilitaire : ce que disent les poètes est nuisible au courage ; ils n'ont qu'à dire le contraire ; le courage s'en trouvera fortifié. La vérité en cette matière le cède à l'utilité. Platon se sert de la religion comme d'un moyen de gouvernement.

Γ

I Τὰ μὲν δὴ περὶ θεούς, ἦν δ' ἐγώ, τοιαῦτ' ἄττα, ὡς 386 a
ἔοικεν, ἀκουστέον τε καὶ οὐκ ἀκουστέον εὐθὺς ἐκ παίδων
τοῖς θεούς τε τιμήσουσιν καὶ γονέας τήν τε ἀλλήλων
φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένοις.

Καὶ οἶμαί γ', ἔφη, ὀρθῶς ἡμῖν φαίνεσθαι.

Τί δὲ δή ; εἰ μέλλουσιν εἶναι ἀνδρεῖοι, ἆρα οὐ ταῦτά τε
λεκτέον καὶ οἷα αὐτοὺς ποιῆσαι ἥκιστα τὸν θάνατον
δεδιέναι ; ἢ ἡγεῖ | τινά ποτ' ἂν γενέσθαι ἀνδρεῖον ἔχοντα b
ἐν αὑτῷ τοῦτο τὸ δεῖμα ;

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὐκ ἔγωγε.

Τί δέ ; τὰν ἍΙιδου ἡγούμενον εἶναί τε καὶ δεινὰ εἶναι οἴει
τινὰ θανάτου ἀδεῆ ἔσεσθαι καὶ ἐν ταῖς μάχαις αἱρήσεσθαι
πρὸ ἥττης τε καὶ δουλείας θάνατον ;

Οὐδαμῶς.

Δεῖ δή, ὡς ἔοικεν, ἡμᾶς ἐπιστατεῖν καὶ περὶ τούτων
τῶν μύθων τοῖς ἐπιχειροῦσιν λέγειν, καὶ δεῖσθαι μὴ λοι-
δορεῖν ἁπλῶς οὕτως τὰ ἐν ἍΙιδου, ἀλλὰ μᾶλλον ἐπαινεῖν,
ὡς οὔτε ἀληθῆ | λέγοντας οὔτε ὠφέλιμα τοῖς μέλλουσιν c
μαχίμοις ἔσεσθαι.

Δεῖ μέντοι, ἔφη.

Ἐξαλείψομεν ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, ἀπὸ τοῦδε τοῦ ἔπους
ἀρξάμενοι πάντα τὰ τοιαῦτα·

386 a 3 ἀλλήλων : ἄλλην D et in m. γρ. F || 4 ποιησομένοις : -σαμένοις F^1 || 5 καὶ : οἷς καὶ F || ἔφη om. F || 7 ποιῆσαι : -σει F^1 || c 1 λέγοντας : ἂν λ. F || 2 ἔσεσθαι : γενέσθαι F^1 || 4 ἐξαλείψομεν AT Eus. : -ωμεν F.

« J'aimerais mieux labourer la terre et servir chez un autre, fût-il pauvre et réduit à une vie étroite, que de commander à tous les morts [1] » ;

et celle-ci :

d « (Pluton eut peur) que les mortels et les immortels ne vissent à découvert les demeures effrayantes, moisies, odieuses aux dieux mêmes [2] » ;

et celle-ci encore :

« Grands dieux ! il y a encore de nous dans les demeures d'Hadès une âme et une ombre, mais elle n'a plus aucun sentiment [3] » ;

et ceci :

« Lui seul conserve le sentiment, les autres sont des ombres voltigeantes [4] » ;

et puis :

« L'âme s'envola du corps et s'en alla chez Hadès, déplorant son destin et laissant la vigueur et la jeunesse [5] » ;

387 a et encore :

« Et l'âme, comme une fumée, s'en allait sous terre, en poussant des cris aigus [6] » ;

et encore :

« Comme des chauves-souris dans le fond d'un antre sacré, quand l'une d'elles est tombée de la file accrochée au rocher, voltigent avec des cris aigus et s'attachent les unes aux autres, ainsi elles s'en allaient ensemble en poussant des cris aigus [7]. »

b Pour ces passages et tous ceux du même genre, nous prierons Homère et tous les autres poètes de ne point trouver mauvais que nous les effacions, non point qu'ils manquent de poésie et ne flattent l'oreille du peuple, mais parce que,

1. *Odyssée*, XI, 489-491.
2. *Iliade*, XX, 64-65.
3. *Illiade*, XXIII, 103-104.
4. *Odyssée*, X, 495.
5. *Iliade*, XVI, 856-857.
6. *Iliade*, XXIII, 100.
7. *Odyssée*, XXIV, 6-9.

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἐὼν θητευέμεν ἄλλῳ
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν·

καὶ τὸ

| οἰκία δὲ θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι φανείη d
σμερδαλέ', εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοί περ·

καὶ

ὦ πόποι, ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀΐδαο δόμοισιν
ψυχὴ καὶ εἴδωλον, ἀτὰρ φρένες οὐκ ἔνι πάμπαν·

καὶ τὸ

οἴῳ πεπνῦσθαι, ταὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι·

καὶ

ψυχὴ δ' ἐκ βεθέων πταμένη Ἄϊδόσδε βεβήκει,
ὃν πότμον γοόωσα, λιποῦσ' ἀνδροτῆτα καὶ ἥβην·

|| καὶ τὸ 387 a

ψυχὴ δὲ κατὰ χθονός, ἠύτε καπνός,
ᾤχετο τετριγυῖα·

καὶ

ὡς δ' ὅτε νυκτερίδες μυχῷ ἄντρου θεσπεσίοιο
τρίζουσαι ποτέονται, ἐπεί κέ τις ἀποπέσῃσιν
δρμαθοῦ ἐκ πέτρης, ἀνά τ' ἀλλήλῃσιν ἔχονται,
ὣς αἳ τετριγυῖαι ἅμ' ᾔεσαν.

| Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα παραιτησόμεθα Ὅμηρόν τε b
καὶ τοὺς ἄλλους ποιητὰς μὴ χαλεπαίνειν ἂν διαγράφωμεν,
οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ'
ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον παισὶ καὶ

c 6 κ' om. F¹ || 7 ᾧ μὴ βίοτος πολὺς εἴη F : om. AT || 8 καταφθιμένοισιν : -φθινομένοισιν F || d 1 θνητοῖσι F : -οις cet. || 4 τις T : τι AF || 5 οὐκ ἔνι : οὐκέτι F¹ || 7 οἴῳ πεπνῦσθαι : οἷος πέπνυται F in m. οἴῳ πεπνῦσθαι || ταὶ δὲ : τοὶ δὲ F in m. ταὶ δὲ || 387 a 6 ἐπεί : ἐπήν F || 7 πέτρης : -τρησιν F || b 2 ἄλλους om. F || 3 οὐ om. F.

plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles d'enfants et d'hommes qui doivent vivre libres et redouter l'esclavage plus que la mort.

C'est tout à fait mon avis.

Interdiction de représenter des héros gémissant ou riant.

II Il faut donc rejeter aussi tous les noms qu'on applique à cet autre monde, ces noms terribles et formidables de Cocyte, de Styx, de mânes, de
c spectres et tous les noms du même genre qui font frissonner [de tous leurs membres [1]] ceux qui les entendent prononcer. Leur emploi se justifie peut-être à un autre point de vue ; mais nous craignons pour nos gardiens qu'un tel frisson ne les énerve et ne les amollisse plus qu'il ne convient.

Et notre crainte, dit-il, n'est pas sans fondement.

Il faut donc retrancher ces noms ?

Oui

Et les remplacer dans la conversation, comme dans la poésie, par des noms formés dans un esprit tout opposé ?

Evidemment.

d Nous retrancherons aussi naturellement les plaintes et les lamentations qu'on met dans la bouche des grands hommes ?

Il le faut, dit-il, si nous sommes conséquents.

Voyons auparavant, dis-je, si la raison nous autorise ou non à faire ce retranchement. Nous admettons bien qu'un homme sage ne regardera pas la mort comme une chose terrible pour un autre sage qui est son ami.

Nous l'admettons en effet.

Il ne gémira donc pas sur lui, comme s'il était victime d'un accident terrible.

Non, certes.

Mais nous soutenons aussi que, s'il est un homme qui se suffise à lui-même pour être heureux, c'est le sage, et qu'il
e est celui de tous les hommes qui a le moins besoin d'autrui.

1. Les mots entre crochets sont l'équivalent de ὡς οἷόν τε ; *autant qu'il est possible*. Mais ὡς οἷόν τε, leçon du *Monacensis*, est une correction. A et F portent ὡς οἴεται, qui n'a pas de sens. Hertz a conjecturé que c'était une glose mise en marge du texte par un lecteur chrétien : « comme Platon se l'imagine. » Lui, chrétien, n'a garde de frissonner à de tels récits.

ἀνδράσιν οὓς δεῖ ἐλευθέρους εἶναι, δουλείαν θανάτου μᾶλλον πεφοβημένους.

Παντάπασι μὲν οὖν.

II Οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα τὰ δεινά τε καὶ φοβερὰ ἀποβλητέα, Κωκυτούς τε καὶ Στύγας | καὶ ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας, καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ c τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ [ὡς οἴεται] πάντας τοὺς ἀκούοντας. Καὶ ἴσως εὖ ἔχει πρὸς ἄλλο τι· ἡμεῖς δὲ ὑπὲρ τῶν φυλάκων φοβούμεθα μὴ ἐκ τῆς τοιαύτης φρίκης θερμότεροι καὶ μαλακώτεροι τοῦ δέοντος γένωνται ἡμῖν.

Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη, φοβούμεθα.

Ἀφαιρετέα ἄρα;

Ναί.

Τὸν δὲ ἐναντίον τύπον τούτοις λεκτέον τε καὶ ποιητέον;

Δῆλα δή.

Καὶ τοὺς ὀδυρμοὺς ἄρα ἐξαιρήσομεν | καὶ τοὺς οἴκτους d τοὺς τῶν ἐλλογίμων ἀνδρῶν;

Ἀνάγκη, ἔφη, εἴπερ καὶ τὰ πρότερα.

Σκόπει δή, ἦν δ' ἐγώ, εἰ ὀρθῶς ἐξαιρήσομεν ἢ οὔ. Φαμὲν δὲ δὴ ὅτι ὁ ἐπιεικὴς ἀνὴρ τῷ ἐπιεικεῖ, οὗπερ καὶ ἑταῖρός ἐστιν, τὸ τεθνάναι οὐ δεινὸν ἡγήσεται.

Φαμὲν γάρ.

Οὐκ ἄρα ὑπέρ γ' ἐκείνου ὡς δεινόν τι πεπονθότος ὀδύροιτ' ἄν.

Οὐ δῆτα.

Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε λέγομεν, ὡς ὁ τοιοῦτος μάλιστα αὐτὸς αὑτῷ αὐτάρκης πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως | τῶν ἄλλων ἥκιστα ἑτέρου προσδεῖται. e

b 8 τὰ δεινά τε καὶ : ταδυνατὰ καὶ F in m. δεινά τε καὶ || c 2 ὡς οἴεται : ὡς οἷόντε Mon. secl. Hertz || 4 ὑπὲρ F : ὑπὸ AT || φοβούμεθα : δέομεθα Proclus || d 2 τοὺς om. Stob.^{n} || 4 δή om. Stobaei S || 6 ἑταῖρός TF : ἕτερός A || 8 γ' : τε Stob.

C'est vrai, dit-il.

Moins que tout autre il se révoltera de perdre un fils, un frère, des richesses ou quelque autre bien du même genre.

Moins que tout autre assurément.

Moins que tout autre il se lamentera, si un pareil accident lui arrive, et il le supportera aussi doucement qu'il est possible.

Il se lamentera beaucoup moins en effet.

Ainsi nous aurons raison d'ôter aux hommes illustres les lamentations, et de les laisser aux femmes, et encore aux
388 a femmes ordinaires et aux hommes lâches, afin d'inspirer le mépris de ces faiblesses à ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays.

Nous aurons raison, dit-il.

Nous prierons donc encore une fois Homère et les autres poètes de ne pas représenter Achille, le fils d'une déesse,

« couché tantôt sur le flanc, tantôt sur le dos, tantôt sur le ventre, puis se levant et errant, l'âme agitée, sur le rivage de la mer infatigable [1], »

b ni

« prenant à deux mains la poussière noire et se la répandant sur la tête [2], »

ni pleurant et gémissant diversement selon les mille circonstances où Homère l'a représenté, ni Priam, que sa naissance approchait des dieux [3],

« suppliant et se roulant dans la boue et appelant chacun de ses guerriers par son nom [4]. »

Et nous les prierons plus instamment encore de ne pas nous montrer les dieux en pleurs et disant :

1. Cette peinture de la douleur d'Achille, à la mort de Patrocle, se trouve *Iliade* XXIV, 10-12. Platon accommode la construction d'Homère au verbe ποιεῖν (*représenter*) et lit πλωΐζοντ' — ἀτρυγέτοιο au lieu de δινεύεσκ' ἀλύων παρὰ θῖν' ἁλός.

2. *Iliade*, XVIII, 23-24.

3. Zeus était le septième ancêtre de Priam. Cf. *Philèbe* 16 C οἱ μὲν παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες : les anciens, qui étaient meilleurs que nous et qui habitaient plus près des dieux.

4. *Iliade*, XXII, 414-415.

Ἀληθῆ, ἔφη.

Ἥκιστα ἄρ' αὐτῷ δεινὸν στερηθῆναι υἱέος ἢ ἀδελφοῦ ἢ χρημάτων ἢ ἄλλου του τῶν τοιούτων.

Ἥκιστα μέντοι.

Ἥκιστ' ἄρα καὶ ὀδύρεσθαι, φέρειν δὲ ὡς πρᾳότατα, ὅταν τις αὐτὸν τοιαύτη ξυμφορὰ καταλάβῃ.

Πολύ γε.

Ὀρθῶς ἄρ' ἂν ἐξαιροῖμεν τοὺς θρήνους τῶν ὀνομαστῶν ἀνδρῶν, γυναιξὶ δὲ ἀποδιδοῖμεν, καὶ οὐδὲ ταύταις σπουδαίαις, καὶ ‖ ὅσοι κακοὶ τῶν ἀνδρῶν, ἵνα ἡμῖν δυσχεραί- 388 a
νωσιν ὅμοια τούτοις ποιεῖν οὓς δή φαμεν ἐπὶ φυλακῇ τῆς χώρας τρέφειν.

Ὀρθῶς, ἔφη.

Πάλιν δὴ Ὁμήρου τε δεησόμεθα καὶ τῶν ἄλλων ποιητῶν μὴ ποιεῖν Ἀχιλλέα, θεᾶς παῖδα,

ἄλλοτ' ἐπὶ πλευρᾶς κατακείμενον, ἄλλοτε δ' αὖτε
ὕπτιον, ἄλλοτε δὲ πρηνῆ,

τοτὲ δ' ὀρθὸν ἀναστάντα πλωΐζοντ' ἀλύοντ' ἐπὶ
θῖν' ἁλὸς ἀτρυγέτοιο, | μηδὲ ἀμφοτέραισιν χερσὶν b
ἑλόντα κόνιν αἰθαλόεσσαν χευάμενον κὰκ κεφαλῆς, μηδὲ ἄλλα κλαίοντά τε καὶ ὀδυρόμενον ὅσα καὶ οἷα ἐκεῖνος ἐποίησεν, μηδὲ Πρίαμον ἐγγὺς θεῶν γεγονότα λιτανεύοντά τε καὶ

κυλινδόμενον κατὰ κόπρον,
ἐξονομακλήδην ὀνομάζοντ' ἄνδρα ἕκαστον.

Πολὺ δ' ἔτι τούτων μᾶλλον δεησόμεθα μήτοι θεούς γε ποιεῖν ὀδυρομένους καὶ λέγοντας·

e 6 ὀδύρεσθαι, φέρειν codd. et Stob. : ὀδύρεται, φέρει Stallbaum ‖ 9 ἄρ' ἂν D Stobaei S : ἄρα AT ἄρ' F Stob.^{n} ‖ ἐξαιροῖμεν : -οίμην F ἐξαίρωμεν Stobaei S ‖ **388 a** 2 φυλακῇ : τῇ φ. F ‖ 5 τε om. Eus. ‖ 7 πλευρᾶς : -ὰς Eus. ‖ 9 πλωΐζοντ(α) AT πλάζοντ' F ‖ ἐπὶ : παρὰ Homerus ‖ **b** 1 μηδὲ : μὴ F ‖ ἀμφοτέραισιν AF : -ρῃσι(ν) A^{2}T ‖ 3 οἷα : οἷα δ' F ‖ 6 κυλινδόμενον : -δούμενον F ‖ 8 μήτοι : μή τι F ‖ γε om. T add. s. u.

c « Hélas ! malheureuse que je suis ! hélas ! j'ai enfanté un héros pour le malheur ! [1] »

Et s'ils représentent ainsi les dieux, qu'ils n'aient pas du moins le front de défigurer le plus grand des dieux au point de lui faire dire :

« Hélas ! c'est un homme qui m'est cher que mes yeux voient fuir autour de la ville, et mon cœur en est désolé [2] ; »

et ailleurs :

« Hélas ! hélas ! j'aime Sarpédon entre tous les hommes et la
d Parque veut qu'il soit dompté sous les coups de Patrocle, fils de Menœtios [3]. »

III Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de pareils discours, au lieu de s'en moquer, comme de faiblesses indignes des dieux, il leur serait difficile à eux qui ne sont que des hommes, de les croire indignes d'eux-mêmes et de se reprocher les propos ou les actes semblables qui pourraient leur échapper ; mais à la moindre contrariété, ils s'abandonneraient sans honte et sans courage aux plaintes et aux lamentations.

e C'est l'exacte vérité, dit-il.

Or cela ne doit pas être ; nous venons d'en voir la raison : il faut nous y tenir, jusqu'à ce qu'on nous en détourne par une meilleure.

Cela ne doit pas être en effet.

Il ne faut pas non plus que nos gardiens soient portés à rire ; car, si l'on se livre à un rire violent, il entraîne généralement un changement violent dans l'âme.

C'est ce qui me semble, dit-il.

Il est donc inadmissible qu'on représente des hommes res-
389 a pectables dominés par le rire, encore moins les dieux.

Encore moins, certainement, dit-il.

1. C'est Thétis qui déplore la destinée d'Achille, son fils. *Iliade*, XVIII, 54.

2. C'est Zeus qui s'afflige de la mort prochaine d'Hector. *Iliade* XXII, 168-169.

3. C'est Zeus qui plaint son fils Sarpédon. *Iliade*, XVI, 439-444.

| ἄμοι ἐγὼ δειλή, ἄμοι δυσαριστοτόκεια· c

εἰ δ' οὖν θεούς, μήτοι τόν γε μέγιστον τῶν θεῶν τολμῆσαι οὕτως ἀνομοίως μιμήσασθαι, ὥστε

ὦ πόποι, φάναι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ ἄστυ
ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι, ἐμὸν δ' ὀλοφύρεται ἦτορ·

καὶ

αἶ αἶ ἐγών, ὅ τέ μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν
| μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι. d

III Εἰ γάρ, ὦ φίλε Ἀδείμαντε, τὰ τοιαῦτα ἡμῖν οἱ νέοι σπουδῇ ἀκούοιεν καὶ μὴ καταγελῷεν ὡς ἀναξίως λεγομένων, σχολῇ ἂν ἑαυτόν γέ τις ἄνθρωπον ὄντα ἀνάξιον ἡγήσαιτο τούτων καὶ ἐπιπλήξειεν, εἰ καὶ ἐπίοι αὐτῷ τοιοῦτον ἢ λέγειν ἢ ποιεῖν, ἀλλ' οὐδὲν αἰσχυνόμενος οὐδὲ καρτερῶν πολλοὺς ἐπὶ σμικροῖσιν παθήμασιν θρήνους ἂν ᾄδοι καὶ ὀδυρμούς.

| Ἀληθέστατα, ἔφη, λέγεις. e

Δεῖ δέ γε οὔχ, ὡς ἄρτι ἡμῖν ὁ λόγος ἐσήμαινεν· ᾧ πειστέον, ἕως ἄν τις ἡμᾶς ἄλλῳ καλλίονι πείσῃ.

Οὐ γὰρ οὖν δεῖ.

Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ φιλογέλωτάς γε δεῖ εἶναι. Σχεδὸν γὰρ ὅταν τις ἐφιῇ ἰσχυρῷ γέλωτι, ἰσχυρὰν καὶ μεταβολὴν ζητεῖ τὸ τοιοῦτον.

Δοκεῖ μοι, ἔφη.

Οὔτε ἄρα ἀνθρώπους ἀξίους λόγου κρατουμένους ὑπὸ γέλωτος ἄν τις ποιῇ, || ἀποδεκτέον, πολὺ δὲ ἧττον, ἐὰν 389 a
θεούς.

Πολὺ μέντοι, ἦ δ' ὅς.

c 3 ὥστε : ὅσοι F s. u. ὥστε F² || d 4 ἄνθρωπον : αὐτόν ἄνθ. T sed αὐτόν punctis notatum || 6 τοιοῦτον AT : τὸ τ. F || 7 σμικροῖσιν : -οῖς F || 8 ᾄδοι : ἀήδοι F ἀοίδοι F² || e 2 ἐσήμαινεν : -μηνεν F || 3 πείσῃ : -σοι T || 4 οὖν : οὐ F || 5 φιλόγελωτάς γε : φιλόγελωτα Stob. || 6 ἐφιῇ Bekker : ἐφίῃ F Stob. ἔφην AT || post ἰσχυρῷ add. in m. κατέχοιτο rec. a, post γέλωτι legitur ἁλῷ in W.

Donc une fois de plus nous n'approuverons pas Homère, quand il tient sur les dieux des propos comme celui-ci :

« Mais un rire inextinguible éclata parmi les dieux bienheureux, quand ils virent Héphaistos s'empresser à travers la salle.[1] »

Il est impossible de l'approuver, suivant ton raisonnement.

Mon raisonnement ! soit, dit-il, si tu veux qu'il soit de moi.
b En tout cas, c'est en effet impossible.

Seul, le gouverneur a le droit de mentir, dans l'intérêt de l'Etat.

Mais la vérité aussi a droit à notre considération. Car si nous ne nous sommes pas trompés tout à l'heure, si réellement le mensonge est inutile aux dieux et s'il est au contraire utile aux hommes à la manière d'un médicament, il est évident que l'emploi d'un tel médicament doit être réservé aux médecins et que les profanes ne doivent pas y toucher.

C'est évident, dit-il.

Si donc il appartient à quelqu'un de mentir, c'est aux gouverneurs de la cité, pour tromper les ennemis ou les citoyens, quand l'intérêt de l'Etat l'exige ; aucun autre n'a le droit de toucher à une chose si délicate. Si un particulier
c ment aux gouverneurs[2], nous le déclarerons aussi coupable, plus coupable même que le malade qui trompe son médecin, que l'élève qui cache à son maître de gymnastique ses dispositions physiques, que le matelot qui dissimule au pilote l'état du vaisseau et de l'équipage, ce qu'il fait lui-même et ce que font ses camarades.

C'est très juste, dit-il.

Par conséquent, si le gouverneur surprend à mentir un citoyen

d « de la classe des artisans, soit devin, soit médecin, soit charpentier[3], »

1. *Iliade*, I, 599-600.

2. πρὸς... τοὺς ἄρχοντας *aux gouverneurs* : c'est la leçon de AF et de Stobée. T ajoute, devant ἄρχοντας, τοιούτους, *de tels gouverneurs*, qui s'explique mal, et qui n'est sans doute qu'une addition fautive due à la présence de τοιούτου dans la ligne précédente.

3. *Odyssée*, XVII, 383-384.

Οὐκοῦν Ὁμήρου οὐδὲ τὰ τοιαῦτα ἀποδεξόμεθα περὶ θεῶν·

ἄσβεστος δ' ἄρ' ἐνῶρτο γέλως μακάρεσσι θεοῖσιν,
ὡς ἴδον Ἥφαιστον διὰ δώματα ποιπνύοντα·

οὐκ ἀποδεκτέον κατὰ τὸν σὸν λόγον.

Εἰ σύ, ἔφη, βούλει ἐμὸν τιθέναι· οὐ γὰρ οὖν | δὴ b
ἀποδεκτέον.

Ἀλλὰ μὴν καὶ ἀλήθειάν γε περὶ πολλοῦ ποιητέον. Εἰ γὰρ ὀρθῶς ἐλέγομεν ἄρτι, καὶ τῷ ὄντι θεοῖσι μὲν ἄχρηστον ψεῦδος, ἀνθρώποις δὲ χρήσιμον ὡς ἐν φαρμάκου εἴδει, δῆλον ὅτι τό γε τοιοῦτον ἰατροῖς δοτέον, ἰδιώταις δὲ οὐχ ἁπτέον.

Δῆλον, ἔφη.

Τοῖς ἄρχουσιν δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελίᾳ τῆς πόλεως, τοῖς δὲ ἄλλοις πᾶσιν οὐχ ἁπτέον τοῦ τοιούτου· ἀλλὰ | πρός γε δὴ τοὺς ἄρχοντας ἰδιώτῃ c
ψεύσασθαι ταὐτὸν καὶ μεῖζον ἁμάρτημα φήσομεν ἢ κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην περὶ τῶν τοῦ αὐτοῦ σώματος παθημάτων μὴ τἀληθῆ λέγειν, ἢ πρὸς κυβερνήτην περὶ τῆς νεώς τε καὶ τῶν ναυτῶν μὴ τὰ ὄντα λέγοντι ὅπως ἢ αὐτὸς ἤ τις τῶν ξυνναυτῶν πράξεως ἔχει.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ἂν ἄρ' ἄλλον τινὰ λαμβάνῃ ψευδόμενον | ἐν τῇ πόλει d

τῶν οἳ δημιοεργοὶ ἔασι,
μάντιν ἢ ἰητῆρα κακῶν ἢ τέκτονα δούρων,

389 a 9 supra σύ scripsit δὲ F^2 || post ἐμὸν in fine versus τὸν λόγον scripsit F^2 || b 4 θεοῖσι : -οῖς F || 10 προσήκει : -κε F || c 1 ἄρχοντας AF Stob. : τοιούτους ἄρχ. T add. in m. A^2 s. u. F^2 || ἰδιώτῃ : τῷ ἰδ. Stobaei A || 5 τῶν om. Stob. || 6 τις A^2TF Stob. : τῆς A || 8 ἀληθέστατα : ἀλ. τε F || d 2 δημιοεργοὶ Hom. : -ιουργοὶ codd. et Stob. || 3 κακῶν om. Stob.

il le punira, comme introduisant une pratique propre à renverser et à perdre le vaisseau de l'Etat.

Elle le perdrait, si de tels propos étaient sanctionnés par des actes, dit-il.

Mais la tempérance n'est-elle pas nécessaire aussi à nos jeunes gens ?

Sans nul doute.

Retranchons les fables qui dépeignent des héros intempérants ou avides.

e Mais pour la généralité des hommes les points essentiels de la tempérance, ne sont-ils pas d'obéir aux chefs, et si l'on est chef soi-même, de maîtriser les plaisirs du vin, de l'amour et de la table ?

Il me semble.

Nous approuverons donc, je pense, le passage où Homère fait dire à Diomède :

« Père, assieds-toi en silence, et obéis à mes ordres [1], »

et le passage qui fait suite à celui-là :

« Les Achéens, respirant le courage, allaient silencieusement, craignant les chefs [2], »

et tous les endroits semblables.

Oui.

Mais que dire de celui-ci ?

« Sac à vin, homme aux yeux de chien, au cœur de cerf [3] » ?

390 a Et la suite est-elle à louer ? et faut-il approuver aussi toutes les paroles insolentes que des inférieurs ont dites à leur chefs dans les écrits en vers ou en prose ?

Non.

Je crois en effet que ce ne sont pas des choses propres à former les jeunes gens à la tempérance. Qu'elles plaisent par ailleurs, je l'admets facilement. Mais quel est ton avis à toi ?

Le tien.

1. Diomède parle ici à Sthénélos. *Iliade*, IV, 412.

2. Dans cette citation, Platon réunit deux passages d'Homère, l'un : ἴσαν... Ἀχαιοί tiré de l'*Il.* III, 8, et l'autre σιγῇ... σημάντορας de l'*Il.* IV, 431.

3. *Il.* I 225.

κολάσει ὡς ἐπιτήδευμα εἰσάγοντα πόλεως ὥσπερ νεὼς ἀνατρεπτικόν τε καὶ ὀλέθριον.

Ἐάνπερ, ἦ δ' ὅς, ἐπί γε λόγῳ ἔργα τελῆται.

Τί δέ; σωφροσύνης ἆρα οὐ δεήσει ἡμῖν τοῖς νεανίαις;

Πῶς δ' οὔ;

Σωφροσύνης δὲ ὡς πλήθει οὐ τὰ τοιάδε μέγιστα, ἀρχόντων μὲν ὑπηκόους εἶναι, αὐτοὺς δὲ ἄρχοντας τῶν | περὶ e πότους καὶ ἀφροδίσια καὶ περὶ ἐδωδὰς ἡδονῶν;

Ἔμοιγε δοκεῖ.

Τὰ δὴ τοιάδε φήσομεν, οἶμαι, καλῶς λέγεσθαι, οἷα καὶ Ὁμήρῳ Διομήδης λέγει·

τέττα, σιωπῇ ἧσο, ἐμῷ δ' ἐπιπείθεο μύθῳ,

καὶ τὰ τούτων ἐχόμενα, τὰ

ἴσαν μένεα πνείοντες Ἀχαιοί,

σιγῇ δειδιότες σημάντορας,

καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα.

Καλῶς.

Τί δέ; τὰ τοιάδε·

οἰνοβαρές, κυνὸς ὄμματ' ἔχων, κραδίην δ' ἐλάφοιο

|| καὶ τὰ τούτων ἑξῆς ἆρα καλῶς, καὶ ὅσα ἄλλα τις ἐν λόγῳ 390 a
ἢ ἐν ποιήσει εἴρηκε νεανιεύματα ἰδιωτῶν εἰς ἄρχοντας;

Οὐ καλῶς.

Οὐ γάρ, οἶμαι, εἴς γε σωφροσύνην νέοις ἐπιτήδεια ἀκούειν· εἰ δέ τινα ἄλλην ἡδονὴν παρέχεται, θαυμαστὸν οὐδέν· ἢ πῶς σοι φαίνεται;

Οὕτως, ἔφη.

d 4 κολάσει ὡς F Stob. : κολάσεως AT || 6 ἐάνπερ Stob. : ἄνπερ F ἐάν γε cet. || ἐπί γε : ἐπὶ Stob. || 7 post δεήσει deficit verus codex T || τοῖς νεανίαις : αὐτοῖς et ἐν αὐτοῖς Stob. || 9 οὐ τὰ : αὐτὰ Stob. || τοιάδε AF Stobaei L : τοιαῦτα δὲ D Stobaei A || ἀρχόντων : ἀνθρώπων F ἀρχόντων suprascripsit F² || e 5 Ὁμήρῳ A : παρ' Ὁ. F || 390 a 1 ἆρα ἑξῆς F || ἄλλα : ἄλλα τοιαῦτα F || 2 νιανιεύματα F : -κεύματα A.

IV Hé quoi ! lorsqu'un poète fait dire au plus sage des hommes que rien au monde ne lui paraît plus beau que

b « des tables chargées de pain et de viandes, et un échanson qui porte le vin puisé au cratère et le verse dans les coupes [1], »

crois-tu cela bien propre à porter un jeune homme à la tempérance ? Lui convient-il d'entendre dire que

« la mort la plus triste est de périr de faim [2], »

ou que

Zeus, veillant seul pendant que les dieux et les hommes dormaient, oublia brusquement tous les desseins qu'il avait
c médités, parce que le désir de l'amour le saisit, et que la vue d'Héra lui causa de tels transports qu'il n'eut pas la patience de se rendre dans sa chambre, mais voulut s'unir à elle sur le lieu même, à terre, lui protestant qu'il ne l'avait jamais tant désirée, pas même lorsqu'ils s'étaient vus la première fois

« à l'insu de leurs parents [3], »

ou qu'Arès et Aphrodite furent enchaînés par Héphaistos pour des faits du même genre [4] ?

Non, par Zeus, dit-il, non, cela ne me semble pas convenable.

d Si au contraire, repris-je, des grands hommes font paraître dans leurs paroles ou leurs actions une fermeté à toute épreuve, il faut arrêter ses regards sur eux et écouter des vers tels que ceux-ci :

« Il se frappa la poitrine et gourmanda son cœur en ces termes : Tiens ferme, mon cœur ; tu as déjà supporté des épreuves plus terribles [5]. »

Tu as tout à fait raison, dit-il.

Il ne faut pas tolérer non plus que nos guerriers acceptent des présents et qu'ils aiment les richesses.

e En aucune façon.

1. *Odys.*, IX, 8-10.
2. *Odys.*, XII, 342.
3. *Iliade*, XIV, 294 sqq.
4. *Odys.*, VIII, 266 sqq.
5. *Odys.*, XX, 17-18.

IV Τί δέ; ποιεῖν ἄνδρα τὸν σοφώτατον λέγοντα ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων, ὅταν

παρὰ πλέαι ὦσι τράπεζαι
| σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων b
οἰνοχόος φορέῃσι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι,

δοκεῖ σοι ἐπιτήδειον εἶναι πρὸς ἐγκράτειαν ἑαυτοῦ ἀκούειν νέῳ; ἢ τὸ

λιμῷ δ' οἴκτιστον θανέειν καὶ πότμον ἐπισπεῖν;

ἢ Δία, καθευδόντων τῶν ἄλλων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων ὡς, μόνος ἐγρηγορὼς ἃ ἐβουλεύσατο, τούτων πάντων ῥᾳδίως ἐπιλανθανόμενον | διὰ τὴν τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίαν, καὶ c οὕτως ἐκπλαγέντα ἰδόντα τὴν Ἥραν, ὥστε μηδ' εἰς τὸ δωμάτιον ἐθέλειν ἐλθεῖν, ἀλλ' αὐτοῦ βουλόμενον χαμαὶ ξυγγίγνεσθαι, καὶ λέγοντα ὡς οὕτως ὑπὸ ἐπιθυμίας ἔχεται, ὡς οὐδ' ὅτε τὸ πρῶτον ἐφοίτων πρὸς ἀλλήλους φίλους λήθοντε τοκῆας· οὐδὲ Ἄρεώς τε καὶ Ἀφροδίτης ὑπὸ Ἡφαίστου δεσμὸν δι' ἕτερα τοιαῦτα.

Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς, οὔ μοι φαίνεται ἐπιτήδειον.

Ἀλλ' | εἴ πού τινες, ἦν δ' ἐγώ, καρτερίαι πρὸς ἅπαντα d καὶ λέγονται καὶ πράττονται ὑπὸ ἐλλογίμων ἀνδρῶν, θεατέον τε καὶ ἀκουστέον, οἷον καὶ τὸ

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ·
τέτλαθι δή, κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐ μὲν δὴ δωροδόκους γε ἐατέον εἶναι τοὺς ἄνδρας οὐδὲ φιλοχρημάτους.

| Οὐδαμῶς. e

a 10 παρὰ πλέαι Adam : παραπλεῖαι codd. || b 2 ἐγχείῃ : -είει F || 4 τὸ : τῷ F || 8 ἐπιλανθανόμενον : -λαθόμενον Eus. -λαθόμενος F || c 3 ἐλθεῖν ἐθέλειν Eus. || 4 post συγγίγνεσθαι add. κορύδου δίκην Eus. || καὶ om. F || 6 Ἄρεώς : -εός A² || 7 δι' : ἢ F || d 4 ἠνίπαπε F : ἠνειπ. A || 7 γε : τε F || 8 φιλοχρημάτους : χρημάτους F.

Ni chanter devant eux :

« Les présents gagnent les dieux, les présents gagnent les rois vénérables[1] »,

ni louer le gouverneur d'Achille, Phénix, d'avoir sagement conseillé à son élève de secourir les Achéens, si on lui faisait des présents, sinon, de garder son ressentiment[2]. Et pour Achille lui-même, nous ne lui ferons pas l'injure d'admettre qu'il ait été avide de gain au point de recevoir des présents d'Agamemnon[3], de ne rendre un cadavre qu'après en avoir
391 a touché la rançon[4] et de n'y consentir qu'à cette condition.

De pareils traits, dit-il, ne méritent pas nos éloges.

J'ose à peine affirmer, dis-je, par respect pour Homère, qu'il est impie d'attribuer de tels sentiments à Achille et de croire ceux qui les lui attribuent. Il est impie aussi de lui faire dire à Apollon :

« Tu t'es joué de moi, puissant archer, le plus funeste de tous les dieux ; certes, je me vengerais de toi, si j'en avais le pouvoir[5] ; »

b impie de prétendre qu'il refusa d'obéir au fleuve[6], qui était un dieu, et qu'il était prêt à le combattre ; impie de lui faire dire de sa chevelure consacrée à l'autre fleuve, le Sperchios ;

« Je voudrais offrir ma chevelure au héros Patrocle[7], »

qui était mort. Il n'est pas croyable qu'il ait fait cela. Quant à Hector traîné autour du monument de Patrocle[8] et aux prisonniers égorgés sur son bûcher[9], nous soutiendrons que tout cela est faux et nous ne souffrirons pas qu'on fasse croire à
c nos guerriers qu'Achille, le fils d'une déesse et du très vertueux Pélée, né lui-même d'un fils de Zeus[10], l'élève du très sage Chiron, ait eu l'âme assez désordonnée pour réunir en elle deux maladies contraires, une basse avarice et un mépris superbe des dieux et des hommes.

Tu as raison, dit-il.

1. D'après Suidas, quelques-uns attribuaient ce vers à Hésiode. Euripide aussi y fait allusion : πείθειν δῶραναὶ θεοὺς λόγος *Méd.* 964.
2. *Iliade*, IX, 515 sqq.
3. *Il.*, XIX. 278 sqq.
4. *Il.*, XXIV, 502, 555, 594.
5. *Il.*, XXII, 15 sqq.
6. Ce fleuve est le Scamandre, *Il.*, XXI, 222 sqq.
7. *Il.*, XXIII, 140-151.
8. *Il.*, XXIV, 14 sqq.
9. *Il.*, XXIII, 175 sqq.
10. Le père de Pélée, Eaque, était fils de Zeus.

Οὐδ' ᾀστέον αὐτοῖς ὅτι

δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας·

οὐδὲ τὸν τοῦ Ἀχιλλέως παιδαγωγὸν Φοίνικα ἐπαινετέον ὡς μετρίως ἔλεγε συμβουλεύων αὐτῷ δῶρα μὲν λαβόντι ἐπαμύνειν τοῖς Ἀχαιοῖς, ἄνευ δὲ δώρων μὴ ἀπαλλάττεσθαι τῆς μήνιος· οὐδ' αὐτὸν τὸν Ἀχιλλέα ἀξιώσομεν οὐδ' ὁμολογήσομεν οὕτω φιλοχρήματον εἶναι, ὥστε παρὰ τοῦ Ἀγαμέμνονος δῶρα λαβεῖν, καὶ τιμὴν αὖ λαβόντα νεκροῦ ἀπολύειν, || ἄλλως δὲ μὴ θέλειν. 391 a

Οὔκουν δίκαιόν γε, ἔφη, ἐπαινεῖν τὰ τοιαῦτα.

Ὀκνῶ δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, δι' Ὅμηρον λέγειν ὅτι οὐδ' ὅσιον ταῦτά γε κατὰ Ἀχιλλέως φάναι καὶ ἄλλων λεγόντων πείθεσθαι, καὶ αὖ ὡς πρὸς τὸν Ἀπόλλω εἶπεν·

ἔβλαψάς μ' ἑκάεργε, θεῶν ὀλοώτατε πάντων·
ἦ σ' ἂν τισαίμην, εἴ μοι δύναμίς γε παρείη·

| καὶ ὡς πρὸς τὸν ποταμόν, θεὸν ὄντα, ἀπειθῶς εἶχεν καὶ b
μάχεσθαι ἕτοιμος ἦν, καὶ αὖ τὰς τοῦ ἑτέρου ποταμοῦ Σπερχειοῦ ἱερὰς τρίχας Πατρόκλῳ ἥρωϊ, ἔφη, κόμην ὀπάσαιμι φέρεσθαι, νεκρῷ ὄντι, καὶ ὡς ἔδρασεν τοῦτο, οὐ πειστέον. Τάς τε αὖ Ἕκτορος ἕλξεις περὶ τὸ σῆμα τὸ Πατρόκλου καὶ τὰς τῶν ζωγρηθέντων σφαγὰς εἰς τὴν πυράν, ξύμπαντα ταῦτα οὐ φήσομεν ἀληθῆ εἰρῆσθαι, οὐδ' ἐάσομεν πείθεσθαι τοὺς | ἡμετέρους ὡς Ἀχιλλεύς, c
θεᾶς ὢν παῖς καὶ Πηλέως, σωφρονεστάτου τε καὶ τρίτου ἀπὸ Διός, καὶ ὑπὸ τῷ σοφωτάτῳ Χείρωνι τεθραμμένος, τοσαύτης ἦν ταραχῆς πλέως, ὥστ' ἔχειν ἐν αὐτῷ νοσήματε δύο ἐναντίω ἀλλήλοιν, ἀνελευθερίαν μετὰ φιλοχρηματίας καὶ αὖ ὑπερηφανίαν θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων.

Ὀρθῶς, ἔφη, λέγεις.

e 2 ᾀστέον : οἰστέον F || αὐτοῖς : -τοὺς F || 391 a 1 θέλειν : ἐθ. F || 2 γε : δ' F || 3 δέ γε om. F || δι' F : δὴ A || 4 γε ταῦτα F || b 5 σῆμα τὸ : σῶμα τοῦ F || c 4 ταραχῆς πλέως : ἔμπλεως ἀρετῆς F || νοσήματε : -ματα τε F.

V Gardons-nous donc aussi, repris-je, de croire et de laisser dire que Thésée, fils de Poséidon, et Pirithoüs, fils
d de Zeus, aient tenté des enlèvements si criminels[1], ni qu'aucun autre fils de dieu, aucun héros ait osé commettre les indignités et les sacrilèges qu'on leur prête à présent contre toute vérité, et contraignons les poètes à reconnaître ou que les héros n'ont pas commis ces actions, ou qu'ils ne sont pas les enfants des dieux. Ne leur permettons pas de dire les deux choses à la fois, ni d'essayer de persuader à nos jeunes gens que les dieux produisent quelque chose de mauvais et que les héros ne sont aucunement meilleurs que les hommes. De tels propos, nous le disions tout à l'heure, ne sont ni
e religieux ni vrais ; car nous avons démontré qu'il est impossible que rien de mauvais vienne des dieux.

On n'en saurait douter.

Ajoutons que ces propos sont dangereux pour ceux qui les entendent. Quel homme en effet ne se pardonnera sa méchanceté, s'il est persuadé qu'il ne fait que ce que font et ont fait

« les proches parents mêmes des dieux, encore tout près de Zeus, qui ont sur les hauteurs éthérées de l'Ida un autel consacré à leur père, et qui portent encore intact dans leurs veines le sang des dieux[2] ? »

Ces raisons nous obligent à mettre un terme à ces fictions,
392 a de peur qu'elles ne produisent dans notre jeunesse une grande facilité à commettre le crime.

Il faut absolument le faire, dit-il.

Eh bien ! repris-je, puisque nous sommes en train de déterminer les discours qu'il convient ou ne convient pas de tenir, en reste-t-il encore quelque espèce à examiner ? Nous venons de dire comment il faut parler des dieux, des démons, des héros et des habitants de l'Hadès.

1. Pirithoüs aida Thésée à enlever Hélène, et Thésée seconda Pirithoüs dans sa tentative d'enlever Perséphone.

2. Eschyle, *Niobé*, *Fr.* 155 (Dindorf). Ce passage a été cité en partie par Strabon, XII, 8-21, d'après qui c'est Niobé qui parle ici ; les proches parents des dieux, ce sont Tantale, son père, et la famille de Tantale.

V Μὴ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, μηδὲ τάδε πειθώμεθα μηδ' ἐῶμεν λέγειν, ὡς Θησεὺς Ποσειδῶνος ὑὸς Πειρίθους τε | Διὸς ὥρμησαν οὕτως ἐπὶ δεινὰς ἁρπαγάς, μηδέ τιν' ἄλλον d θεοῦ παῖδά τε καὶ ἥρω τολμῆσαι ἂν δεινὰ καὶ ἀσεβῆ ἐργάσασθαι, οἷα νῦν καταψεύδονται αὐτῶν· ἀλλὰ προσαναγκάζωμεν τοὺς ποιητὰς ἢ μὴ τούτων αὐτὰ ἔργα φάναι ἢ τούτους μὴ εἶναι θεῶν παῖδας, ἀμφότερα δὲ μὴ λέγειν, μηδὲ ἡμῖν ἐπιχειρεῖν πείθειν τοὺς νέους ὡς οἱ θεοὶ κακὰ γεννῶσιν, καὶ ἥρωες ἀνθρώπων οὐδὲν βελτίους· ὅπερ | γὰρ e ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν, οὔθ' ὅσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ· ἐπεδείξαμεν γάρ που ὅτι ἐκ θεῶν κακὰ γίγνεσθαι ἀδύνατον.

Πῶς γὰρ οὔ;

Καὶ μὴν τοῖς γε ἀκούουσιν βλαβερά· πᾶς γὰρ ἑαυτῷ συγγνώμην ἕξει κακῷ ὄντι, πεισθεὶς ὡς ἄρα τοιαῦτα πράττουσίν τε καὶ ἔπραττον καὶ

οἱ θεῶν ἀγχίσποροι,
⟨οἱ⟩ Ζηνὸς ἐγγύς, ὧν κατ' Ἰδαῖον πάγον
Διὸς πατρῴου βωμός ἐστ' ἐν αἰθέρι,

καὶ

οὔ πώ σφιν ἐξίτηλον αἷμα δαιμόνων.

Ὧν ἕνεκα παυστέον τοὺς τοιούτους μύθους, μὴ ἡμῖν πολλὴν εὐχέρειαν ‖ ἐντίκτωσι τοῖς νέοις πονηρίας. 392 a

Κομιδῇ μὲν οὖν, ἔφη.

Τί οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ἡμῖν ἔτι λοιπὸν εἶδος λόγων πέρι ὁριζομένοις οἵους τε λεκτέον καὶ μή; περὶ γὰρ θεῶν ὡς δεῖ λέγεσθαι εἴρηται, καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἅιδου.

c 8 μηδὲ ... μηδ' : μήτε ... μήτ' Bekker ‖ d 1 ἄλλον F : -ου A ‖ 3 προσαναγκάζωμεν : -ομεν F ‖ e 2 ταῦτα om. F ‖ 3 ἐπεδείξαμεν : ἀπεδ. F ‖ ποῦ : τοῦτ' F ‖ 7 τε om. F add. intra u. ‖ ἔπραττον καὶ : καὶ om. F s. u. add. ‖ 9 οἱ add. Bekker ‖ ὧν F ὤν A οἷς Strabo ‖ 11 καὶ οὐ : κοῦ Bekker ‖ 13 ὧν om. F ‖ 392 a 3 ἡμῖν F : om. A ‖ πέρι ὁριζομένοις edd. : περιορίζομεν οἷς A περιοριζομένοις F ‖ 4 μή : οὓς μή F ‖ γὰρ : μὲν γὰρ F ‖ 5 καὶ περὶ : καὶ δὴ καὶ περὶ F.

Assurément il en reste une.

N'est-ce pas celle qui se rapporte aux hommes ?

Si, évidemment.

Mais il nous est impossible, cher ami, d'en donner les règles pour le moment.

Comment ?

Parce que nous dirions, je pense, que les poètes et les prosateurs tombent en parlant des hommes dans les plus graves
b erreurs, quand ils soutiennent que beaucoup sont heureux en dépit de leur injustice, qu'il y a des justes malheureux, que l'injustice est avantageuse, si elle reste cachée, qu'au contraire la justice est un bien pour autrui, un dommage pour le juste. Nous leur interdirions de parler ainsi et nous leur prescririons de chanter et de conter le contraire, n'est-il pas vrai ?

Je n'en doute pas, dit-il.

Mais si tu conviens que j'ai raison, j'en conclurai que tu conviens aussi de ce qui est en question depuis le commencement de cet entretien.

Ta réflexion est juste, dit-il.

c S'il faut parler des hommes, comme je viens de le prescrire, attendons pour nous mettre d'accord sur ce point que nous ayons découvert ce qu'est la justice et si elle est par elle-même avantageuse à celui qui la possède, soit qu'il passe ou non pour juste.

Très bien, dit-il.

La diction : elle est simple, imitative, ou simple et imitative à la fois.

VI Mais c'est assez parler des discours ; c'est la diction[1] qu'il faut, je pense, considérer à présent, et nous aurons traité d'une manière complète et du fond et de la forme.

Alors Adimante : Je ne saisis pas, dit-il, ce que tu veux dire.

d Il le faut pourtant, dis-je. Peut-être saisiras-tu mieux de cette manière-ci. Tous ce que disent les conteurs de fables et

1. C'est un principe admis en Grèce avant Platon que la poésie et l'art relèvent de l'imitation (μίμησις). Partant de ce principe, Platon approfondit graduellement l'idée d'imitation. Tout d'abord il applique le mot à une certaine espèce de style, le dramatique, qu'il oppose au narratif 392 D-394 D. Puis, comme le style est l'expres-

Πάνυ μὲν οὖν.

Οὐκοῦν καὶ περὶ ἀνθρώπων τὸ λοιπὸν εἴη ἄν ;

Δῆλα δή.

Ἀδύνατον δή, ὦ φίλε, ἡμῖν τοῦτό γε ἐν τῷ παρόντι τάξαι.

Πῶς ;

Ὅτι οἶμαι ἡμᾶς ἐρεῖν ὡς ἄρα καὶ ποιηταὶ καὶ λογοποιοὶ κακῶς λέγουσιν | περὶ ἀνθρώπων τὰ μέγιστα, ὅτι εἰσὶν b ἄδικοι μὲν εὐδαίμονες πολλοί, δίκαιοι δὲ ἄθλιοι, καὶ ὡς λυσιτελεῖ τὸ ἀδικεῖν, ἐὰν λανθάνῃ, ἡ δὲ δικαιοσύνη ἀλλότριον μὲν ἀγαθόν, οἰκεία δὲ ζημία· καὶ τὰ μὲν τοιαῦτα ἀπερεῖν λέγειν, τὰ δ' ἐναντία τούτων προστάξειν ᾄδειν τε καὶ μυθολογεῖν· ἢ οὐκ οἴει ;

Εὖ μὲν οὖν, ἔφη, οἶδα.

Οὐκοῦν ἐὰν ὁμολογῇς ὀρθῶς με λέγειν, φήσω σε ὡμολογηκέναι ἃ πάλαι ζητοῦμεν ;

Ὀρθῶς, ἔφη, ὑπέλαβες.

| Οὐκοῦν περὶ ἀνθρώπων ὅτι τοιούτους δεῖ λόγους c λέγεσθαι, τότε διομολογησόμεθα, ὅταν εὕρωμεν οἷόν ἐστιν δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, ἐάντε δοκῇ ἐάντε μὴ τοιοῦτος εἶναι ;

Ἀληθέστατα, ἔφη.

VI Τὰ μὲν δὴ λόγων πέρι ἐχέτω τέλος· τὸ δὲ λέξεως, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μετὰ τοῦτο σκεπτέον, καὶ ἡμῖν ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον παντελῶς ἐσκέψεται.

Καὶ ὁ Ἀδείμαντος· Τοῦτο, ἦ δ' ὅς, οὐ μανθάνω ὅ τι λέγεις.

Ἀλλὰ μέντοι, | ἦν δ' ἐγώ, δεῖ γε· ἴσως οὖν τῇδε μᾶλλον d εἴσει. Ἆρ' οὐ πάντα ὅσα ὑπὸ μυθολόγων ἢ ποιητῶν

a 10 ἐν : ἦν F || 11 τάξαι : τέταξαι F || b 2 εὐδαίμονες F : εὐδ. δὲ A || 3 λανθάνῃ : λάθῃ F || 5 ἀπερεῖν : ἀπορεῖν F || 9 ζητοῦμεν Stallbaum : ἐζ. codd. || c 1 περὶ : περί γε F || 6 τὸ : τὰ Ammonius || 8 ἐσκέψεται : ἐσκεμμένον ἔσται Ammonius.

les poètes n'est-il pas le récit d'événements passés, présents ou futurs ?

Ce ne peut pas être autre chose, répondit-il.

Eh bien ! le récit dont ils usent n'est-il pas simple, imitatif, ou l'un et l'autre à la fois ?

Ceci aussi, dit-il, je te demanderai de l'expliquer plus clairement.

Je suis, à ce qu'il paraît, dis-je, un plaisant maître, je ne sais pas me rendre clair. Je vais donc faire comme les gens qui ne savent pas s'expliquer ; au lieu d'embrasser la ques-
e tion dans sa généralité, je n'en prendrai qu'une partie, et j'essaierai de t'y montrer ce que je veux dire. Réponds-moi : tu sais par cœur le commencement de l'Iliade, où le poète raconte que Chrysès pria Agamemnon de lui rendre sa fille, que celui-ci s'emporta et que le prêtre, se voyant
393 a refusé, invoqua le dieu contre les Grecs ?

Oui.

Tu sais donc que jusqu'à ces vers :

« et il conjurait tous les Grecs et en particulier les deux Atrides, chefs des peuples »

le poète parle en son nom et ne cherche même pas à nous donner le change et à nous faire croire que c'est un autre que lui qui parle. Pour ce qui suit, au contraire, il le raconte,
b comme s'il était lui-même Chrysès, et il s'efforce de nous donner autant que possible l'illusion que ce n'est pas Homère qui parle, mais bien le vieillard, prêtre d'Apollon ; et c'est à peu près ainsi qu'il a composé tout le récit des événements qui se sont passés à Ilion, à Ithaque et dans toute l'Odyssée.

C'est vrai, dit-il.

N'y a-t-il pas récit quand il rapporte, soit les divers discours prononcés, soit les événements intercalés entre les discours ?

Évidemment si.

c Mais lorsqu'il prononce un discours sous le nom d'un

sion de l'âme et réagit sur elle, le mot μίμησις prend une importance morale et Platon l'applique à des matières qui touchent au caractère ou à la conduite (394 E, 395 C). Enfin au livre X, le point de vue psychologique faisant place au point de vue métaphysique, le mot acquiert une valeur ontologique ou métaphysique.

λέγεται διήγησις οὖσα τυγχάνει ἢ γεγονότων ἢ ὄντων ἢ μελλόντων;

Τί γάρ, ἔφη, ἄλλο;

Ἆρ᾽ οὖν οὐχὶ ἤτοι ἁπλῇ διηγήσει ἢ διὰ μιμήσεως γιγνομένῃ ἢ δι᾽ ἀμφοτέρων περαίνουσιν;

Καὶ τοῦτο, ἦ δ᾽ ὅς, ἔτι δέομαι σαφέστερον μαθεῖν.

Γελοῖος, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἔοικα διδάσκαλος εἶναι καὶ ἀσαφής· ὥσπερ οὖν οἱ ἀδύνατοι λέγειν, οὐ κατὰ ὅλον, | ἀλλ᾽ ἀπο- e
λαβὼν μέρος τι πειράσομαί σοι ἐν τούτῳ δηλῶσαι ὃ βούλομαι. Καί μοι εἰπέ· ἐπίστασαι τῆς Ἰλιάδος τὰ πρῶτα, ἐν οἷς ὁ ποιητής φησι τὸν μὲν Χρύσην δεῖσθαι τοῦ Ἀγαμέμνονος ἀπολῦσαι τὴν θυγατέρα, τὸν δὲ χαλεπαίνειν, τὸν δέ, ἐπειδὴ οὐκ ἐτύγχανεν, || κατεύχεσθαι τῶν Ἀχαιῶν 393 a
πρὸς τὸν θεόν;

Ἔγωγε.

Οἶσθ᾽ οὖν ὅτι μέχρι μὲν τούτων τῶν ἐπῶν·

καὶ ἐλίσσετο πάντας Ἀχαιούς,
Ἀτρείδα δὲ μάλιστα δύω, κοσμήτορε λαῶν,

λέγει τε αὐτὸς ὁ ποιητὴς καὶ οὐδὲ ἐπιχειρεῖ ἡμῶν τὴν διάνοιαν ἄλλοσε τρέπειν ὡς ἄλλος τις ὁ λέγων ἢ αὐτός· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα | ὥσπερ αὐτὸς ὢν ὁ Χρύσης λέγει καὶ b
πειρᾶται ἡμᾶς ὅτι μάλιστα ποιῆσαι μὴ Ὅμηρον δοκεῖν εἶναι τὸν λέγοντα, ἀλλὰ τὸν ἱερέα, πρεσβύτην ὄντα. Καὶ τὴν ἄλλην δὴ πᾶσαν σχεδόν τι οὕτω πεποίηται διήγησιν περί τε τῶν ἐν Ἰλίῳ καὶ περὶ τῶν ἐν Ἰθάκῃ καὶ ὅλῃ Ὀδυσσείᾳ παθημάτων.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν διήγησις μέν ἐστιν καὶ ὅταν τὰς ῥήσεις ἑκάστοτε λέγῃ καὶ ὅταν τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων

Πῶς γὰρ οὔ;

Ἀλλ᾽ ὅταν γέ τινα λέγῃ ῥῆσιν ὥς τις | ἄλλος ὤν, ἆρ᾽ οὐ c

393 b 8 ἑκάστοτε : ἑκάστου τε F || 10 γὰρ : γε F¹.

autre, ne pouvons-nous pas dire qu'il conforme alors autant que possible son langage à celui de chaque personnage auquel il nous avertit qu'il va donner la parole ?

Nous le pouvons ; je ne vois pas d'autre réponse.

Or se conformer à un autre, soit pour la parole, soit par le geste, n'est-ce pas imiter celui auquel on se conforme ?

Sans doute.

Mais en ce cas, ce me semble, Homère et les autres poètes ont recours à l'imitation dans leurs récits.

Assurément.

Au contraire si le poète ne se cachait jamais, l'imitation serait absente de toute sa composition et de tous ses récits[1].
d Mais, pour que tu ne dises plus que tu ne comprends pas comment cela peut être, je vais te l'expliquer. Si en effet Homère, après avoir dit que Chrysès vint avec la rançon de sa fille supplier les Achéens et en particulier les rois, continuait à parler, non pas comme s'il était devenu Chrysès, mais comme s'il était toujours Homère, tu comprends bien qu'il n'y aurait plus imitation, mais simple récit. La forme en serait à peu près celle-ci, en prose du moins ; car je ne
e suis pas poète. « Le prêtre étant venu pria les dieux de leur accorder de prendre Troie en les préservant d'y périr, et il demanda aux Grecs de lui rendre sa fille en échange d'une rançon et par respect pour le dieu[2]. Quand il eut fini de parler, tous les Grecs témoignèrent leur déférence et leur approbation ; seul, Agamemnon se fâcha et lui intima l'ordre de s'en aller et de ne plus reparaître ; car son sceptre et les bandelettes du dieu ne lui seraient d'aucun secours ; puis il ajouta que sa fille ne serait pas délivrée avant d'avoir vieilli avec lui à Argos ; il lui enjoignit de se retirer et de ne pas
394 a l'irriter, s'il voulait rentrer chez lui sain et sauf. Le vieillard entendant ces menaces eut peur et s'en alla sans rien dire ; mais une fois loin du camp, il adressa d'instantes prières à Apollon, l'invoquant par tous ses surnoms, et le conjura, s'il

1. Ce n'est pas l'avis d'Aristote qui prétend (*Poét.* ch. I) que tous les genres de poésie ont ceci de commun qu'ils relèvent tous de l'imitation.

2. Tout ce passage de l'*Iliade*, I, 22-42, est exactement traduit en prose, et rien ne marque que le texte de Platon différât du nôtre. S'il substitue ἐπαρκέσοι à χραίσμῃ, c'est que ce dernier mot n'est plus employé au IVe siècle.

τότε ὁμοιοῦν αὐτὸν φήσομεν ὅτι μάλιστα τὴν αὐτοῦ λέξιν ἑκάστῳ ὃν ἂν προείπῃ ὡς ἐροῦντα ;

Φήσομεν· τί γάρ ;

Οὐκοῦν τό γε ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ ἢ κατὰ φωνὴν ἢ κατὰ σχῆμα μιμεῖσθαί ἐστιν ἐκεῖνον ᾧ ἄν τις ὁμοιοῖ ;

Τί μήν ;

Ἐν δὴ τῷ τοιούτῳ, ὥς ἔοικεν, οὗτός τε καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταὶ διὰ μιμήσεως τὴν διήγησιν ποιοῦνται.

Πάνυ μὲν οὖν.

Εἰ δέ γε μηδαμοῦ ἑαυτὸν ἀποκρύπτοιτο ὁ ποιητής, πᾶσα ἂν αὐτῷ ἄνευ μιμήσεως ἡ ποίησίς τε καὶ διήγησις γεγονυῖα εἴη. | Ἵνα δὲ μὴ εἴπῃς ὅτι οὐκ αὖ μανθάνεις, ὅπως ἂν d
τοῦτο γένοιτο ἐγὼ φράσω. Εἰ γὰρ Ὅμηρος εἰπὼν ὅτι ἦλθεν ὁ Χρύσης τῆς τε θυγατρὸς λύτρα φέρων καὶ ἱκέτης τῶν Ἀχαιῶν, μάλιστα δὲ τῶν βασιλέων, μετὰ τοῦτο μὴ ὡς Χρύσης γενόμενος ἔλεγεν, ἀλλ' ἔτι ὡς Ὅμηρος, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν μίμησις ἦν, ἀλλὰ ἁπλῆ διήγησις. Εἶχε δ' ἂν ὧδε πως· φράσω δὲ ἄνευ μέτρου· οὐ γάρ εἰμι ποιητικός· Ἐλθὼν ὁ ἱερεὺς ηὔχετο | ἐκείνοις μὲν τοὺς θεοὺς δοῦναι ἁλόντας e
τὴν Τροίαν αὐτοὺς σωθῆναι, τὴν δὲ θυγατέρα οἱ λῦσαι δεξαμένους ἄποινα καὶ τὸν θεὸν αἰδεσθέντας. Ταῦτα δὲ εἰπόντος αὐτοῦ οἱ μὲν ἄλλοι ἐσέβοντο καὶ συνῄνουν, ὁ δὲ Ἀγαμέμνων ἠγρίαινεν ἐντελλόμενος νῦν τε ἀπιέναι καὶ αὖθις μὴ ἐλθεῖν, μὴ αὐτῷ τό τε σκῆπτρον καὶ τὰ τοῦ θεοῦ στέμματα οὐκ ἐπαρκέσοι· πρὶν δὲ λυθῆναι αὐτοῦ τὴν θυγατέρα, ἐν Ἄργει ἔφη γηράσειν μετὰ οὗ· ἀπιέναι δ' ἐκέλευεν καὶ μὴ ἐρεθίζειν, ἵνα σῶς οἴκαδε || ἔλθοι. Ὁ δὲ 394 a
πρεσβύτης ἀκούσας ἔδεισέν τε καὶ ἀπῄει σιγῇ· ἀποχωρήσας δὲ ἐκ τοῦ στρατοπέδου πολλὰ τῷ Ἀπόλλωνι ηὔχετο, τάς τε ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλῶν καὶ ὑπομιμνήσκων

c 3 προείπῃ : προσ. F || 12 ἂν om. F add. s. u. || d 1 αὖ ... μανθάνεις : ἂν ... -ης F || 6 εἶχε δ' ἂν : εἶδ' ἂν F add. γε supra δ F² || e 2 αὐτοὺς : αὐτοὺς δὲ F² || 7 ἐπαρκέσοι : ἐπαρέσκει σοι F ἐπαρκέσειεν F² || e 9 1 ἐρεθίζειν : ἐ ἐρ. Valckenaer || 394 a 3 τῷ : τὰ F || 4 τε : γε F.

avait jamais eu pour agréables les temples que son prêtre avait construits et les victimes qu'il avait immolées en son honneur, de s'en souvenir et de lancer ses traits sur les Grecs
b pour leur faire expier ses larmes. » Voilà, mon ami, comment se fait un récit simple, sans imitation.

Je comprends, dit-il.

VII Comprends donc aussi, dis-je, qu'il est une espèce de récit opposé à celui-là, quand, retranchant les paroles du poète qui séparent les discours, on ne garde que le dialogue.

Je le comprends aussi, dit-il : c'est la forme propre à la tragédie.

C'est en juger très justement, dis-je. Je pense qu'à présent tu vois clairement ce que je ne pouvais pas te faire saisir tout à l'heure, à savoir que la poésie et la fiction comportent
c une espèce complètement imitative, c'est-à-dire, comme tu l'as dit, la tragédie et la comédie[1] ; puis une deuxième qui consiste dans le récit du poète lui-même ; tu la trouveras surtout dans les dithyrambes[2] ; et enfin une troisième, formée du mélange des deux autres ; on s'en sert dans l'épopée et dans plusieurs autres genres. Je me fais bien comprendre ?

Oui, j'entends, dit-il, ce que tu voulais dire.

Rappelle-toi aussi qu'antérieurement à ceci nous disions que nous avions traité de ce qu'il faut dire, mais qu'il restait à examiner comment il faut le dire.

Je me le rappelle.

d Or je disais précisément qu'il fallait décider entre nous si nous permettrions aux poètes de nous faire des récits purement imitatifs, ou d'imiter telle chose, et non telle autre, et lesquelles dans l'un et l'autre cas, ou si nous leur interdirions absolument l'imitation.

Je devine, dit-il, ce que tu as en vue, savoir si nous admettrons la tragédie dans notre Etat, ou si nous l'exclurons.

Peut-être, dis-je, peut-être d'autres choses encore ; je n'en

1. Adimante n'a parlé que de la tragédie : un seul exemple concret lui suffisait pour montrer qu'il avait compris. Socrate étend sa réponse à la comédie aussi, qui est exactement dans le cas de la tragédie.

2. Le dithyrambe fut d'abord purement narratif ; il devint par la suite mimétique (Arist., *Probl.*, XIX, 15-918b 19).

καὶ ἀπαιτῶν, εἴ τι πώποτε ἢ ἐν ναῶν οἰκοδομήσεσιν ἢ ἐν
ἱερῶν θυσίαις κεχαρισμένον δωρήσαιτο· ὧν δὴ χάριν
κατηύχετο τεῖσαι τοὺς Ἀχαιοὺς τὰ ἃ δάκρυα τοῖς ἐκείνου
βέλεσιν. Οὕτως, ἦν δ' ἐγώ, ὦ ἑταῖρε, ἄνευ | μιμήσεως b
ἁπλῆ διήγησις γίγνεται.

Μανθάνω, ἔφη.

VII Μάνθανε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ταύτης αὖ ἐναντία
γίγνεται, ὅταν τις τὰ τοῦ ποιητοῦ τὰ μεταξὺ τῶν ῥήσεων
ἐξαιρῶν τὰ ἀμοιβαῖα καταλείπῃ.

Καὶ τοῦτο, ἔφη, μανθάνω, ὅτι ἔστιν τὸ περὶ τὰς τρα-
γῳδίας τοιοῦτον.

Ὀρθότατα, ἔφην, ὑπέλαβες, καὶ οἶμαί σοι ἤδη δηλοῦν
ὃ ἔμπροσθεν οὐχ οἷός τ' ἦ, ὅτι τῆς ποιήσεώς τε καὶ μυθο-
λογίας ἡ μὲν διὰ μιμήσεως | ὅλη ἐστίν, ὥσπερ σὺ λέγεις, c
τραγῳδία τε καὶ κωμῳδία, ἡ δὲ δι' ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ
ποιητοῦ· εὕροις δ' ἂν αὐτὴν μάλιστά που ἐν διθυράμβοις.
ἡ δ' αὖ δι' ἀμφοτέρων ἔν τε τῇ τῶν ἐπῶν ποιήσει, πολ-
λαχοῦ δὲ καὶ ἄλλοθι, εἴ μοι μανθάνεις.

Ἀλλὰ ξυνίημι, ἔφη, ὃ τότε ἐβούλου λέγειν.

Καὶ τὸ πρὸ τούτου δὴ ἀναμνήσθητι, ὅτι ἔφαμεν ἃ μὲν
λεκτέον ἤδη εἰρῆσθαι, ὡς δὲ λεκτέον ἔτι σκεπτέον εἶναι.

Ἀλλὰ μέμνημαι.

Τοῦτο τοίνυν αὐτὸ ἦν ὃ ἔλεγον, | ὅτι χρείη διομολογή- d
σασθαι πότερον ἐάσομεν τοὺς ποιητὰς μιμουμένους ἡμῖν
τὰς διηγήσεις ποιεῖσθαι ἢ τὰ μὲν μιμουμένους, τὰ δὲ μή,
καὶ ὁποῖα ἑκάτερα, ἢ οὐδὲ μιμεῖσθαι.

Μαντεύομαι, ἔφη, σκοπεῖσθαί σε εἴτε παραδεξόμεθα
τραγῳδίαν τε καὶ κωμῳδίαν εἰς τὴν πόλιν, εἴτε καὶ οὔ.

Ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, ἴσως δὲ καὶ πλείω ἔτι τούτων· οὐ γὰρ

a 5 τι : τε F || 7 ἃ om. F || b 6 καταλείπῃ : -λίπῃ F || 10 ἦ A : ἦν A²F || c 5 μοι : με F² μου Heindorf || 8 ἔτι σκεπτέον : ἐπισκεπτέον Priscianus.

sais rien pour le moment ; mais partout où le souffle de la raison nous poussera, nous nous y rendrons.

C'est bien dit, répondit-il.

e *Les gardiens ne cultiveront pas l'imitation.*

Examine maintenant, Adimante, si nos gardiens doivent être ou non habiles dans l'imitation. Ne résulte-t-il pas de ce que nous avons dit précédemment que chacun peut pratiquer convenablement un métier, mais un seul, et qu'à vouloir mettre la main à plusieurs on ne réussit dans aucun, au moins de manière à se faire une réputation.

Ce n'est pas douteux.

N'en faut-il pas dire autant de l'imitation ? Le même homme peut-il imiter plusieurs choses aussi bien qu'une seule ?

Non, certainement.

395 a Encore moins peut-il à la fois remplir des fonctions importantes et imiter plusieurs choses avec habileté, puisque même les deux imitations qui paraissent si voisines l'une de l'autre, je veux dire la comédie et la tragédie, ne sauraient être pratiquées avec succès par le même poète [1] ; car tu les rangeais bien tout à l'heure l'une et l'autre parmi les imitations ?

Oui, et tu as raison de dire qu'on ne peut les pratiquer ensemble.

On ne peut même pas être à la fois rhapsode et acteur.

C'est vrai.

Ce ne sont même pas les mêmes acteurs qui jouent la
b comédie et la tragédie, et pourtant tout cela est de l'imitation, n'est-ce pas ?

C'est de l'imitation.

Il me paraît même, Adimante, que la nature de l'homme est monnayée en pièces encore plus petites, de sorte qu'il est impossible de bien imiter plusieurs choses ou de faire les choses mêmes qu'on reproduit par l'imitation.

1. Socrate affirme le contraire dans le *Banquet* 223 D : « Il appartient au même homme de savoir faire une comédie et une tragédie, et celui qui par art compose des tragédies peut aussi composer des comédies. » Dans le *Banquet*, Socrate se place au point de vue de l'art, c'est-à-dire de la science, qui doit pouvoir cultiver les deux genres ; dans la *République*, il se place au point de vue historique et

δὴ ἔγωγέ πω οἶδα, ἀλλ᾽ ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον.

Καὶ καλῶς γ᾽, ἔφη, λέγεις.

| Τόδε τοίνυν, ὦ Ἀδείμαντε, ἄθρει, πότερον μιμητικοὺς e
ἡμῖν δεῖ εἶναι τοὺς φύλακας ἢ οὔ· ἢ καὶ τοῦτο τοῖς ἔμπροσθεν ἕπεται, ὅτι εἷς ἕκαστος ἓν μὲν ἂν ἐπιτήδευμα καλῶς ἐπιτηδεύοι, πολλὰ δ᾽ οὔ, ἀλλ᾽ εἰ τοῦτο ἐπιχειροῖ, πολλῶν ἐφαπτόμενος πάντων ἀποτυγχάνοι ἄν, ὥστ᾽ εἶναί που ἐλλόγιμος;

Τί δ᾽ οὐ μέλλει;

Οὐκοῦν καὶ περὶ μιμήσεως ὁ αὐτὸς λόγος, ὅτι πολλὰ ὁ αὐτός μιμεῖσθαι εὖ ὥσπερ ἓν οὐ δυνατός;

Οὐ γὰρ οὖν.

Σχολῇ ἄρα ἐ||πιτηδεύσει γέ τι ἅμα τῶν ἀξίων λόγου 395 a
ἐπιτηδευμάτων καὶ πολλὰ μιμήσεται καὶ ἔσται μιμητικός, ἐπεί που οὐδὲ τὰ δοκοῦντα ἐγγὺς ἀλλήλων εἶναι δύο μιμήματα δύνανται οἱ αὐτοὶ ἅμα εὖ μιμεῖσθαι, οἷον κωμῳδίαν καὶ τραγῳδίαν ποιοῦντες· ἢ οὐ μιμήματε ἄρτι τούτω ἐκάλεις;

Ἔγωγε· καὶ ἀληθῆ γε λέγεις, ὅτι οὐ δύνανται οἱ αὐτοί.

Οὐδὲ μὴν ῥαψῳδοί γε καὶ ὑποκριταὶ ἅμα.

Ἀληθῆ.

Ἀλλ᾽ οὐδέ τοι ὑποκριταὶ κωμῳδοῖς τε καὶ τραγῳδοῖς | οἱ b
αὐτοί· πάντα δὲ ταῦτα μιμήματα· ἢ οὔ;

Μιμήματα.

Καὶ ἔτι γε τούτων, ὦ Ἀδείμαντε, φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστε ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι ἢ αὐτὰ ἐκεῖνα πράττειν ὧν δὴ καὶ τὰ μιμήματά ἐστιν ἀφομοιώματα.

d 10 ἔφη om. F || e 2 ἢ οὔ : ποῦ F || 9 εὖ om. Stob. || 395 a 5 μιμήματε F : -ματα τε A (τα in ras.) || ἄρτι τούτω A : τοῦτο ἄρτι F || 7 γε om. F || 8 ῥαψῳδοί γε A : γε ῥ. τε F || b 5 σμικρότερα κατακεκερματίσθαι : μικ. -τεῖσθαι F.

Rien n'est plus vrai, dit-il.

VIII Si donc nous voulons maintenir le principe que nous avons posé d'abord, à savoir que nos gardiens, déchargés de tous les autres métiers, doivent être les ouvriers de la
c liberté de l'Etat, s'y dévouer rigoureusement et négliger tout ce qui ne s'y rapporte pas, il faut qu'ils ne fassent et n'imitent aucune autre chose ; ou, s'ils imitent quelque chose, il faut que ce soient les qualités qu'il leur convient d'acquérir dès l'enfance, le courage, la tempérance, la sainteté, la générosité de l'homme libre et toutes les vertus du même genre ; mais ils ne doivent ni pratiquer ni s'entendre à imiter la bassesse, ni aucun autre vice, de peur qu'ils ne prennent dans cette imitation quelque chose de la réalité[1].
d N'as-tu pas remarqué que l'imitation, commencée dès l'enfance et prolongée dans la vie, tourne à l'habitude et devient une seconde nature, qui change le corps, la voix et l'esprit ?

Certainement, répondit-il.

Nous ne souffrirons pas, repris-je, que ceux dont nous prétendons prendre soin et à qui nous faisons un devoir de la vertu contrefassent, eux qui sont des hommes, une femme jeune ou vieille, injuriant son mari ou rivalisant avec les
e dieux et se glorifiant de son bonheur, ou tombée dans le malheur et se laissant aller aux plaintes et aux lamentations ; encore moins leur permettrons-nous de l'imiter malade, amoureuse ou en mal d'enfant.

Bien certainement, dit-il.

Ils n'imiteront pas non plus les esclaves, mâles ou femelles, dans leurs actions serviles.

Non plus.

Ni sans doute les hommes méchants et lâches qui agissent tout au rebours de ce que nous demandions tout à l'heure, qui s'injurient et se bafouent les uns les autres et tiennent

constate que les auteurs comiques n'ont pas fait de tragédies et réciproquement que les auteurs tragiques n'ont pas écrit de comédies.

1. C'est ce que Solon (Plut., *Sol.* 29,6) disait à Thespis, après une représentation. Il lui demanda s'il n'avait pas honte de faire de tels mensonges devant tant de monde. Thespis lui ayant répondu qu'il n'y avait à cela rien d'extraordinaire, puisque c'était un simple amusement, Solon, frappant le sol de son bâton, s'écria : « Ces amusements-là, nous les retrouverons bientôt dans les marchés. »

Ἀληθέστατα, ἦ δ' ὅς.

VIII Εἰ ἄρα τὸν πρῶτον λόγον διασώσομεν, τοὺς φύλακας ἡμῖν τῶν ἄλλων πασῶν δημιουργιῶν ἀφειμένους δεῖν εἶναι δημιουργοὺς | ἐλευθερίας τῆς πόλεως πάνυ c ἀκριβεῖς καὶ μηδὲν ἄλλο ἐπιτηδεύειν ὅ τι μὴ εἰς τοῦτο φέρει, οὐδὲν δὴ δέοι ἂν αὐτοὺς ἄλλο πράττειν οὐδὲ μιμεῖσθαι· ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι τὰ τούτοις προσήκοντα εὐθὺς ἐκ παίδων, ἀνδρείους, σώφρονας, ὁσίους, ἐλευθέρους, καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, τὰ δὲ ἀνελεύθερα μήτε ποιεῖν μήτε δεινοὺς εἶναι μιμήσασθαι, μηδὲ ἄλλο μηδὲν τῶν αἰσχρῶν, ἵνα μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν· ἢ οὐκ ᾔσθησαι | ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων d πόρρω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν;

Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.

Οὐ δὴ ἐπιτρέψομεν, ἦν δ' ἐγώ, ὧν φαμὲν κήδεσθαι καὶ δεῖν αὐτοὺς ἄνδρας ἀγαθοὺς γενέσθαι, γυναῖκα μιμεῖσθαι ἄνδρας ὄντας, ἢ νέαν ἢ πρεσβυτέραν, ἢ ἀνδρί λοιδορουμένην ἢ πρὸς θεοὺς ἐρίζουσάν τε καὶ μεγαλαυχουμένην, οἰομένην εὐδαίμονα εἶναι, ἢ ἐν ξυμφοραῖς τε καὶ πένθεσιν | καὶ θρήνοις ἐχομένην· κάμνουσαν δὲ ἢ ἐρῶσαν ἢ ὠδί- e νουσαν πολλοῦ καὶ δεήσομεν.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἦ δ' ὅς.

Οὐδέ γε δούλας τε καὶ δούλους πράττοντας ὅσα δούλων.

Οὐδὲ τοῦτο.

Οὐδέ γε ἄνδρας κακούς, ὡς ἔοικεν, δειλούς τε καὶ τὰ ἐναντία πράττοντας ὧν νῦν δὴ εἴπομεν, κακηγοροῦντάς τε καὶ κωμῳδοῦντας ἀλλήλους καὶ αἰσχρολογοῦντας, μεθύοντας

c 3 φέρει : ει in ras. A || δὴ : δὲ et δὲ δὴ Stob. || 4 ἐὰν δὲ μιμῶνται, μιμεῖσθαι : ἢ Stobaei L, om. Stobaei SMA || 5 εὐθύς codd. et Stobaei SMA : εὐθὺ Stobaei L || 8 μὴ F : om. A || d 2 ἔθη : ἤθη Stob. (*bis*) || 3 φωνὰς : κατὰ φ. F || 7 ἢ νέαν : ἢν ἐὰν F in m. ἢ νέαν || e 7 νῦν om. F.

396 a des propos obscènes soit dans l'ivresse soit de sang-froid, ni toutes les paroles ou actions par lesquelles ces sortes de gens se dégradent eux-mêmes et dégradent les autres. Je pense qu'il ne faut pas non plus les habituer à contrefaire le langage ni la conduite des fous[1] ; car il faut connaître les fous et les méchants, hommes ou femmes ; mais il ne faut rien faire ni rien imiter de ce qu'ils font.

C'est très exact, dit-il.

Et les forgerons, repris-je, et tous les autres artisans, et les rameurs qui font avancer les vaisseaux et ceux qui leur marquent la mesure, et tous les mouvements qui se rap-
b portent à ces métiers, les imiteront-ils ?

Et comment, répliqua-t-il, le leur permettrait-on, puisqu'on leur ôtera jusqu'au droit de s'occuper d'aucun de ces métiers ?

Et les hennissements des chevaux, les mugissements des taureaux, le murmure des rivières, le fracas de la mer, le tonnerre et tous les bruits du même genre, imiteront-ils tout cela ?

Non, dit-il, car il leur est interdit d'être fous et d'imiter les fous.

Si donc, repris-je, je comprends bien ta pensée, il y a une manière de s'exprimer et de raconter que suit toujours le
c véritable honnête homme, quand il a quelque chose à dire ; et il en est une autre toute différente qui s'impose infailliblement aux récits de celui qui par la naissance et l'éducation est l'opposé de l'homme de bien.

Quelles sont ces manières ? demanda-t-il.

Je crois, répondis-je, qu'un honnête homme, lorsqu'il est amené dans un récit à rapporter quelque mot ou action d'un homme vertueux, consentira à jouer lui-même le personnage d'homme vertueux et ne rougira pas de cette imitation, surtout si elle a pour objet quelque trait de fermeté et de
d sagesse attribué à cet homme. Il l'imitera moins et moins souvent, s'il le voit chanceler sous la maladie, l'amour, l'ivresse ou quelque autre disgrâce. A-t-il au contraire à représenter un homme au-dessous de lui, il ne consentira

1. Comme dans les *Euménides, Ajax, Hercule furieux*. Dans toutes ces imitations, ce sont les usages du théâtre contemporain que Platon

ἢ καὶ || νήφοντας, ἢ καὶ ἄλλα ὅσα οἱ τοιοῦτοι καὶ ἐν 396 a
λόγοις καὶ ἐν ἔργοις ἁμαρτάνουσιν εἰς αὑτούς τε καὶ εἰς ἄλλους, οἶμαι δὲ οὐδὲ μαινομένοις ἐθιστέον ἀφομοιοῦν αὐτοὺς ἐν λόγοις οὐδὲ ἐν ἔργοις· γνωστέον μὲν γὰρ καὶ μαινομένους καὶ πονηροὺς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, ποιητέον δὲ οὐδὲν τούτων οὐδὲ μιμητέον.

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Τί δέ; ἦν δ' ἐγώ· χαλκεύοντας ἤ τι ἄλλο δημιουργοῦντας, ἢ ἐλαύνοντας τριήρεις ἢ κελεύοντας τούτοις, ἤ τι ἄλλο τῶν περὶ | ταῦτα μιμητέον; b

Καὶ πῶς; ἔφη, οἷς γε οὐδὲ προσέχειν τὸν νοῦν τούτων οὐδενὶ ἐξέσται;

Τί δέ; ἵππους χρεμετίζοντας καὶ ταύρους μυκωμένους καὶ ποταμοὺς ψοφοῦντας καὶ θάλατταν κτυποῦσαν καὶ βροντὰς καὶ πάντα αὖ τὰ τοιαῦτα ἢ μιμήσονται;

Ἀλλ' ἀπείρηται αὐτοῖς, ἔφη, μήτε μαίνεσθαι μήτε μαινομένοις ἀφομοιοῦσθαι.

Εἰ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, μανθάνω ἃ σὺ λέγεις, ἔστιν τι εἶδος λέξεώς τε καὶ διηγήσεως ἐν ᾧ ἂν διηγοῖτο ὁ τῷ ὄντι καλὸς | κἀγαθός, ὁπότε τι δέοι αὐτὸν λέγειν, καὶ ἕτερον αὖ ἀνό- c
μοιον τούτῳ εἶδος, οὗ ἂν ἔχοιτο ἀεὶ καὶ ἐν ᾧ διηγοῖτο ὁ ἐναντίως ἐκείνῳ φύς τε καὶ τραφείς.

Ποῖα δή, ἔφη, ταῦτα;

Ὁ μέν μοι δοκεῖ, ἦν δ' ἐγώ, μέτριος ἀνήρ, ἐπειδὰν ἀφίκηται ἐν τῇ διηγήσει ἐπὶ λέξιν τινὰ ἢ πρᾶξιν ἀνδρὸς ἀγαθοῦ, ἐθελήσειν ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τῇ τοιαύτῃ μιμήσει, μάλιστα μὲν μιμούμενος τὸν ἀγαθὸν ἀσφαλῶς τε καὶ ἐμφρόνως | πράτ- d
τοντα, ἐλάττω δὲ καὶ ἧττον ἢ ὑπὸ νόσων ἢ ὑπὸ ἐρώτων ἐσφαλμένον ἢ καὶ ὑπὸ μέθης ἤ τινος ἄλλης ξυμφορᾶς· ὅταν δὲ γίγνηται κατά τινα ἑαυτοῦ ἀνάξιον, οὐκ ἐθελήσειν

396 a 3 ἄλλους : ἀλλήλους F || c 2 ὁ om. F || 7 ἐθελήσειν : -σει F || 9 τε om. F || d 3 ἐσφαλμένον : ἐφαλλόμενον F || 4 ἐθελήσειν : -σει F.

pas à imiter sérieusement quelqu'un qui ne le vaut pas, sinon en passant, lorsque cet homme aura fait quelque chose de bien, et encore il en rougira, parce qu'il n'est pas exercé à imiter ces sortes de gens, et parce qu'il souffre de se modeler et de se former sur le type d'hommes inférieurs à lui. Il
e dédaigne au fond l'imitation et n'y voit qu'un passe-temps.

Il est naturel qu'il en use ainsi, dit-il.

IX Il fera donc usage d'un récit pareil à celui dont nous parlions tout à l'heure à propos des vers d'Homère, et son exposition participera à la fois de l'imitation et du simple récit, mais il y aura peu d'imitation pour beaucoup de récit. Ce que j'avance est-il sensé ?

Oui, dit-il ; tel doit être le type de l'orateur comme nous le voulons.

397 a En conséquence, repris-je, plus l'orateur différent du nôtre sera mauvais, plus il sera porté à tout imiter : il ne croira rien au-dessous de lui, si bien qu'il ne craindra pas de tout imiter sérieusement et devant de nombreuses assemblées ; il imitera même ce dont nous parlions tout à l'heure, le bruit du tonnerre[1], des vents, de la grêle, des essieux, des poulies, des trompettes, des flûtes, des chalumeaux et le son de tous les instruments, et en outre la voix des chiens, des moutons, des oiseaux. Tout son discours ne sera
b qu'imitation de voix et de gestes ; à peine y entrera-t-il quelque portion de récit.

C'est forcé aussi, dit-il.

Telles sont donc, repris-je, les deux espèces de récit dont je voulais parler.

Telles elles sont en effet, dit-il.

Or la première ne comporte que de légères variations, et

critique, et en particulier les hardiesses d'Euripide, qui a peint les égarements de la passion chez la femme, et mis à la scène une femme qui accouche. V. Schol. d'Arist., *Grenouilles* 1080 ἔγραψε τὴν Αὔγην ὠδίνουσαν ἐν ἱερῷ.

1. C'est à la machinerie du théâtre et aux effets musicaux que recherchaient l'art dramatique ou le dithyrambe dégénéré que se réfère encore ici Platon. Ses lecteurs sont familiers avec tous les artifices alors employés, en particulier avec le βροντεῖον et le κεραυνοσκοπεῖον, machines à imiter le tonnerre et les éclairs.

σπουδῇ ἀπεικάζειν ἑαυτὸν τῷ χείρονι, εἰ μὴ ἄρα κατὰ βραχύ, ὅταν τι χρηστὸν ποιῇ, ἀλλ' αἰσχυνεῖσθαι, ἅμα μὲν ἀγύμναστος ὢν τοῦ μιμεῖσθαι τοὺς τοιούτους, ἅμα δὲ καὶ δυσχεραίνων αὐτὸν ἐκμάττειν τε καὶ ἐνιστάναι εἰς τοὺς τῶν κακιόνων τύπους, | ἀτιμάζων τῇ διανοίᾳ, ὅτι μὴ e
παιδιᾶς χάριν.

Εἰκός, ἔφη.

IX Οὐκοῦν διηγήσει χρήσεται οἵᾳ ἡμεῖς ὀλίγον πρότερον διήλθομεν περὶ τὰ τοῦ Ὁμήρου ἔπη, καὶ ἔσται αὐτοῦ ἡ λέξις μετέχουσα μὲν ἀμφοτέρων, μιμήσεώς τε καὶ τῆς ἁπλῆς διηγήσεως, σμικρὸν δέ τι μέρος ἐν πολλῷ λόγῳ τῆς μιμήσεως; ἢ οὐδὲν λέγω;

Καὶ μάλα, ἔφη, οἷόν γε ἀνάγκη τὸν τύπον εἶναι τοῦ τοιούτου ῥήτορος.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὁ μὴ || τοιοῦτος αὖ, ὅσῳ ἂν φαυλό- 397 a
τερος ᾖ, πάντα τε μᾶλλον μιμήσεται καὶ οὐδὲν ἑαυτοῦ ἀνάξιον οἰήσεται εἶναι, ὥστε πάντα ἐπιχειρήσει μιμεῖσθαι σπουδῇ τε καὶ ἐναντίον πολλῶν, καὶ ἃ νῦν δὴ ἐλέγομεν, βροντάς τε καὶ ψόφους ἀνέμων τε καὶ χαλαζῶν καὶ ἀξόνων καὶ τροχιλιῶν, καὶ σαλπίγγων καὶ αὐλῶν καὶ συρίγγων καὶ πάντων ὀργάνων φωνάς, καὶ ἔτι κυνῶν καὶ προβάτων καὶ ὀρνέων φθόγγους· καὶ ἔσται δὴ ἡ τούτου λέξις ἅπασα διὰ | μιμήσεως φωναῖς τε καὶ σχήμασιν, ἢ σμικρόν τι διηγή- b
σεως ἔχουσα;

Ἀνάγκη, ἔφη, καὶ τοῦτο.

Ταῦτα τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, ἔλεγον τὰ δύο εἴδη τῆς λέξεως.

Καὶ γὰρ ἔστιν, ἔφη.

Οὐκοῦν αὐτοῖν τὸ μὲν σμικρὰς τὰς μεταβολὰς ἔχει, καὶ

d 5 ἀπεικάζειν : -ει F^1 || ἑαυτὸν F : -τοῦ A || e 2 παιδιᾶς : -είας F || 7 ἁπλῆς Adam : ἄλλης codd. || σμικρόν : μικ. F || 9 ἔφη : ἔφην F || γε : δὲ F || 397 a 1 αὖ : εὖ F || 2 μιμήσεται Mon. : διηγήσεται codd. || 4 δὴ ἐλέγομεν A^2F : διελέγ. A || 5 τε (prius) F : γε A || ἀξόνων : ἀξ. τε F || 6 τροχιλιᾶν F : -λίων A || b 4 δύο : δ' F || λέξεως : διαλέξεως F^2.

lorsqu'une fois on aura donné à son discours l'harmonie[1] et le rythme convenables, on n'a guère, pour bien dire, qu'à s'en tenir à cette seule et unique harmonie, qui n'est sujette qu'à de faibles changements, et à un rythme à peu
c près pareil aussi.

C'est exact, dit-il.

Mais l'autre espèce exige tout le contraire : il lui faut toutes les harmonies, tous les rythmes, pour avoir son expression appropriée, puisqu'elle comporte des variations de toutes sortes.

C'est très juste.

Mais tous les poètes et en général les hommes qui parlent emploient le premier de ces deux genres de diction, ou le second, ou un mélange de l'un et de l'autre.

Nécessairement, dit-il.

d Que ferons-nous donc ? repris-je ; admettrons-nous dans notre Etat tous ces genres, ou l'un ou l'autre des genres purs ou le mélange des deux ?

Si ma voix l'emporte, dit-il, nous nous arrêterons au récit simple qui imite la vertu.

Pourtant, Adimante, le récit mélangé a bien de l'agrément, et le genre le plus agréable de beaucoup aux enfants, à leurs gouverneurs et à la plus grande partie de la foule, c'est le genre opposé à celui qui a tes préférences.

C'est le plus agréable en effet.

Mais, repris-je, tu vas peut-être me dire qu'il ne convient
e pas à notre gouvernement, parce que chez nous il n'y a pas d'homme double ni multiple, attendu que chacun n'y fait qu'une seule chose.

En effet il ne convient pas.

Voilà pourquoi c'est une chose particulière à notre Etat que le cordonnier y est cordonnier et non pilote en même temps que cordonnier, le laboureur, laboureur, et non juge

1. Platon explique lui-même 399 A et B les deux genres d'harmonie qu'on adoptera dans son Etat. Ce passage éclaire celui-ci. Cf. Aristote, *Ethic. Nic.*, IV, 8 1125ᵃ 12 sqq. καὶ κίνησις δὴ βραδεῖα τοῦ μεγαλοψύχου δοκεῖ εἶναι καὶ φωνὴ βαρεῖα καὶ λέξις στάσιμος : la lenteur des mouvements, la gravité de la voix, le calme de la diction semblent caractériser l'homme de noble caractère.

ἐάν τις ἀποδιδῷ πρέπουσαν ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν τῇ λέξει, ὀλίγου πρὸς τὴν αὐτὴν γίγνεται λέγειν τῷ ὀρθῶς λέγοντι καὶ ἐν μιᾷ ἁρμονίᾳ· σμικραὶ γὰρ αἱ μεταβολαί· καὶ δὴ ἐν ῥυθμῷ | ὡσαύτως παραπλησίῳ τινί; c

Κομιδῇ μὲν οὖν, ἔφη, οὕτως ἔχει.

Τί δέ; τὸ τοῦ ἑτέρου εἶδος οὐ τῶν ἐναντίων δεῖται, πασῶν μὲν ἁρμονιῶν, πάντων δὲ ῥυθμῶν, εἰ μέλλει αὖ οἰκείως λέγεσθαι, διὰ τὸ παντοδαπὰς μορφὰς τῶν μεταβολῶν ἔχειν;

Καὶ σφόδρα γε οὕτως ἔχει.

Ἆρ' οὖν πάντες οἱ ποιηταὶ καὶ οἵ τι λέγοντες ἢ τῷ ἑτέρῳ τούτων ἐπιτυγχάνουσιν τύπῳ τῆς λέξεως ἢ τῷ ἑτέρῳ ἢ ἐξ ἀμφοτέρων τινὶ ξυγκεραννύντες;

Ἀνάγκη, ἔφη.

| Τί οὖν ποιήσομεν; ἦν δ' ἐγώ· πότερον εἰς τὴν πόλιν d πάντας τούτους παραδεξόμεθα ἢ τῶν ἀκράτων τὸν ἕτερον ἢ τὸν κεκραμένον;

Ἐάν ἡ ἐμή, ἔφη, νικᾷ, τὸν τοῦ ἐπιεικοῦς μιμητὴν ἄκρατον.

Ἀλλὰ μήν, ὦ Ἀδείμαντε, ἡδύς γε καὶ ὁ κεκραμένος, πολὺ δὲ ἥδιστος παισί τε καὶ παιδαγωγοῖς ὁ ἐναντίος οὗ σὺ αἱρεῖ καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ.

Ἥδιστος γάρ.

Ἀλλ' ἴσως, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἂν αὐτὸν ἁρμόττειν φαίης τῇ ἡμετέρᾳ πολιτείᾳ, ὅτι | οὐκ ἔστιν διπλοῦς ἀνὴρ παρ' ἡμῖν e οὐδὲ πολλαπλοῦς, ἐπειδὴ ἕκαστος ἓν πράττει.

Οὐ γὰρ οὖν ἁρμόττει.

Οὐκοῦν διὰ ταῦτα ἐν μόνῃ τῇ τοιαύτῃ πόλει τόν τε σκυτοτόμον σκυτοτόμον εὑρήσομεν καὶ οὐ κυβερνήτην πρὸς τῇ σκυτοτομίᾳ, καὶ τὸν γεωργὸν γεωργὸν καὶ οὐ δικαστὴν

b 8 τῷ : τὸ F^1 || 9 σμικραὶ A^2F : -ρὰ A || καὶ δὴ : καὶ δὴ καὶ F || c 1 παραπλησίῳ : ἐν π. F || 2 ἔχει om. F || d 2 ἀκράτων : ἀκρατῶν F || τὸν : τὸ F^1 || 4 ἐὰν : ἂν μὲν F.

en même temps que laboureur, et l'homme de guerre, homme de guerre et non commerçant en même temps qu'homme de guerre, et ainsi de tous.

C'est vrai, dit-il.

398 a *Le poète imitateur sera renvoyé de notre Etat.*

Il semble donc que, si un homme habile à prendre toutes les formes et à tout imiter se présentait dans notre Etat pour se produire en public et jouer ses poèmes, nous lui rendrions hommage comme à un être sacré, merveilleux, ravissant ; mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre Etat et qu'il ne peut y en avoir, et nous l'enverrions dans un autre Etat, après avoir répandu des parfums sur sa tête et l'avoir couronné de bandelettes[1]. Pour nous, il nous faut un poète
b et un conteur plus austère et moins agréable, mais utile à notre dessein, qui n'imiterait pour nous que le ton de l'honnête homme et conformerait son langage aux formes que nous avons prescrites dès l'origine, en dressant un plan d'éducation pour nos guerriers.

Oui, dit-il, c'est ce que nous ferions, si l'on s'en rapportait à nous.

Maintenant, mon ami, repris-je, il me semble que nous avons épuisé la partie de la musique relative aux discours et aux fables ; car nous avons traité et de la matière et de la forme.

Il me le semble à moi aussi, dit-il.

c *La mélodie.*

X Il nous reste donc encore à traiter, repris-je, du caractère du chant et de la mélodie.

Sans aucun doute.

Or tout le monde est capable, n'est-ce pas ? de trouver immédiatement ce qu'il faut en dire et ce qu'ils doivent être, pour être conformes aux règles que nous avons posées d'abord.

Là-dessus Glaucon se mit à rire et dit : « Pour moi, Socrate, je risque de demeurer en dehors de ce « tout le

1. Le poète, étant inspiré par les dieux, est traité comme eux. C'était l'usage, en effet, d'oindre les statues des dieux et de les couronner de guirlandes.

πρὸς τῇ γεωργίᾳ, καὶ τὸν πολεμικὸν πολεμικὸν καὶ οὐ χρηματιστὴν πρὸς τῇ πολεμικῇ, καὶ πάντας οὕτω;

Ἀληθῆ, ἔφη.

Ἄνδρα δή, ὡς ἔοικε, δυνάμενον || ὑπὸ σοφίας παντο- 398 a
δαπὸν γίγνεσθαι καὶ μιμεῖσθαι πάντα χρήματα, εἰ ἡμῖν ἀφίκοιτο εἰς τὴν πόλιν αὐτός τε καὶ ποιήματα βουλόμενος ἐπιδείξασθαι, προσκυνοῖμεν ἂν αὐτὸν ὡς ἱερὸν καὶ θαυμαστὸν καὶ ἡδύν, εἴποιμεν δ' ἂν ὅτι οὐκ ἔστιν τοιοῦτος ἀνὴρ ἐν τῇ πόλει παρ' ἡμῖν οὔτε θέμις ἐγγενέσθαι, ἀποπέμποιμέν τε εἰς ἄλλην πόλιν μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέαντες καὶ ἐρίῳ στέψαντες, αὐτοὶ δ' ἂν τῷ αὐστηροτέρῳ καὶ ἀηδεστέρῳ ποιητῇ χρῴμεθα | καὶ μυθολόγῳ b
ὠφελίας ἕνεκα, ὃς ἡμῖν τὴν τοῦ ἐπιεικοῦς λέξιν μιμοῖτο καὶ τὰ λεγόμενα λέγοι ἐν ἐκείνοις τοῖς τύποις οἷς κατ' ἀρχὰς ἐνομοθετησάμεθα, ὅτε τοὺς στρατιώτας ἐπεχειροῦμεν παιδεύειν.

Καὶ μάλ', ἔφη, οὕτως ἂν ποιοῖμεν, εἰ ἐφ' ἡμῖν εἴη.

Νῦν δή, εἶπον ἐγώ, ὦ φίλε, κινδυνεύει ἡμῖν τῆς μουσικῆς τὸ περὶ λόγους τε καὶ μύθους παντελῶς διαπεπεράνθαι· ἅ τε γὰρ λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον εἴρηται.

Καὶ αὐτῷ μοι δοκεῖ, ἔφη.

X Οὐκοῦν | μετὰ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, τὸ περὶ ᾠδῆς τρόπου c
καὶ μελῶν λοιπόν;

Δῆλα δή.

Ἆρ' οὖν οὐ πᾶς ἤδη ἂν εὕροι ἃ ἡμῖν λεκτέον περὶ αὐτῶν οἷα δεῖ εἶναι, εἴπερ μέλλομεν τοῖς προειρημένοις συμφωνήσειν;

Καὶ ὁ Γλαύκων ἐπιγελάσας· Ἐγὼ τοίνυν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, κινδυνεύω ἐκτὸς τῶν πάντων εἶναι· οὔκουν ἱκανῶς

398 a 2 εἰ om. F add. in m. F² || 6 οὔτε : οὐδὲ Bekker || 7 τε εἰς : τ' ἂν εἰς F || b 3 τύποις : -πους F || 8 διαπεπεράνθαι : διαπεράνθαι F || 10 ἔφη, δοκεῖ F || c 4 εὕροι : -ρῃ F.

monde » : je ne suis pas de force à inférer sur le champ ce que doivent être ces deux choses, quoique j'en devine quelque chose.

En tout cas, repris-je, voici un premier point sur lequel
d tu es de force à répondre : c'est que la mélodie se compose de trois éléments : les paroles, l'harmonie et le rythme[1].

Pour cela, oui, dit-il.

Entre les paroles qui sont mises en musique et celles qui sont simplement parlées il n'y a pas de différence, puisqu'elles doivent êtres conçues suivant les règles que nous avons déterminées tout à l'heure, et dans la même forme de diction.

C'est vrai, dit-il.

Pour l'harmonie et le rythme, ils doivent s'accommoder aux paroles.

Sans doute.

Mais nous avons dit que les plaintes et les lamentations n'avaient pas de place en nos discours.

Aucune place, en effet.

e Quelles sont donc les harmonies plaintives ? dis-le moi, puisque tu es musicien.

C'est la lydienne mixte, dit-il, la lydienne aiguë, et quelques autres semblables.

Eh bien, ces harmonies-là ne doivent-elles pas être rejetées ? Elles sont pernicieuses même pour les femmes, que le devoir oblige à une tenue convenable, et à plus forte raison pour les hommes.

Je suis tout à fait de cet avis.

Il faut dire aussi que rien ne messied plus aux gardiens que l'ivresse, la mollesse et la paresse.

Sans contredit.

Et quelles sont les harmonies qui sont molles et faites pour les buveurs ?

Il y a, dit-il, une sorte d'harmonie ionienne et une de lydienne qu'on appelle lâches.

399 a Et bien ! mon ami, vois-tu quel usage on peut en faire pour des guerriers ?

1. Le rythme est formé d'une séquence de notes et de syllabes brèves ou longues. L'harmonie résulte d'un arrangement de notes hautes et de notes basses, mais dans l'usage ordinaire le mot harmo-

γε ἔχω ἐν τῷ παρόντι ξυμβαλέσθαι ποῖα ἄττα δεῖ ἡμᾶς λέγειν· ὑποπτεύω μέντοι.

Πάντως δήπου, ἦν δ' ἐγώ, πρῶτον μὲν τόδε ἱκανῶς ἔχεις λέγειν, | ὅτι τὸ μέλος ἐκ τριῶν ἐστιν συγκείμενον, λόγου d
τε καὶ ἁρμονίας καὶ ῥυθμοῦ.

Ναί, ἔφη, τοῦτό γε.

Οὐκοῦν ὅσον γε αὐτοῦ λόγος ἐστίν, οὐδὲν δήπου διαφέρει τοῦ μὴ ᾀδομένου λόγου πρὸς τὸ ἐν τοῖς αὐτοῖς δεῖν τύποις λέγεσθαι οἷς ἄρτι προείπομεν καὶ ὡσαύτως;

Ἀληθῆ, ἔφη.

Καὶ μὴν τήν γε ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἀκολουθεῖν δεῖ τῷ λόγῳ.

Πῶς δ' οὔ;

Ἀλλὰ μέντοι θρήνων τε καὶ ὀδυρμῶν ἔφαμεν ἐν λόγοις οὐδὲν προσδεῖσθαι.

Οὐ γὰρ οὖν.

Τίνες οὖν θρηνώδεις | ἁρμονίαι; λέγε μοι· σὺ γὰρ μου- e
σικός.

Μειξολυδιστί, ἔφη, καὶ συντονολυδιστὶ καὶ τοιαῦταί τινες.

Οὐκοῦν αὗται, ἦν δ' ἐγώ, ἀφαιρετέαι; ἄχρηστοι γὰρ καὶ γυναιξὶν ἃς δεῖ ἐπιεικεῖς εἶναι, μὴ ὅτι ἀνδράσι.

Πάνυ γε.

Ἀλλὰ μὴν μέθη γε φύλαξιν ἀπρεπέστατον καὶ μαλακία καὶ ἀργία.

Πῶς γὰρ οὔ;

Τίνες οὖν μαλακαί τε καὶ συμποτικαὶ τῶν ἁρμονιῶν;

Ἰαστί, ἦ δ' ὅς, καὶ λυδιστὶ αὖ τινες χαλαραὶ καλοῦνται.

|| Ταύταις οὖν, ὦ φίλε, ἐπὶ πολεμικῶν ἀνδρῶν ἔσθ' ὅτι 399 a
χρήσει;

c 9 ξυμβαλέσθαι : -βάλλεσθαι F || d 5 ᾀδομένου : διδομένου F || 11 τε : γε F || e 3 συντονολυδιστὶ A : σύντονοι: λυδιστὶ A^2F || 12 ἰαστί : -τή F^2 || λυδιστὶ : λυδιαστὶ F^2 λυδιαστὴ F || αὖ τινες F : αἵτινες ex αυτινες fecit A sed αὖ in m. restituit A^2 καὶ τοιαῦταί τινες tD^2 || 399 a 1 ταύταις : -τας F^2.

Non, dit-il, et il ne te reste guère que la dorienne et la phrygienne.

Je ne me connais pas en harmonies, repris-je ; mais laisse-nous celle qui sait imiter comme il convient les tons et les accents d'un brave engagé dans une action guerrière ou dans quelque travail violent, et qui, trahi par le sort, court au-devant des blessures et de la mort ou tombe dans quelque
b autre disgrâce, mais qui, en toutes ces occasions, repousse sans lâcher pied et sans perdre courage les assauts de la fortune. Laisse-nous-en une autre encore pour imiter un homme engagé dans une action pacifique, non violente, mais volontaire, qui, pour arriver à son but, cherche à gagner un dieu par la prière ou à persuader un homme par ses leçons et ses conseils, ou qui au contraire se montre sensible aux prières, aux leçons ou aux remontrances de son semblable, et qui, ayant par ces moyens réussi suivant ses désirs, n'en conçoit pas d'orgueil, mais se conduit en
c toutes ces circonstances avec sagesse et modération et s'accommode des événements. Ce sont ces deux harmonies, la violente, la volontaire, qui sont les mieux faites pour imiter les accents du malheur, du bonheur, de la sagesse, de la bravoure, ce sont elles qu'il faut nous laisser.

Mais, répondit-il, ces harmonies que tu désires garder sont justement celles que je viens de nommer.

Dès lors, repris-je, nous n'aurons que faire pour nos chants et nos mélodies d'instruments à cordes nombreuses et qui rendent toutes les harmonies.

C'est pour moi chose évidente, dit-il.

Nous n'aurons donc pas à entretenir des fabricants de
d triangles, de pectis, et autres instruments à cordes et à notes nombreuses ?

Il y a apparence.

Et les fabricants de flûtes, et les flûtistes, les recevras-tu dans la cité ? La flûte n'est-elle pas l'instrument qui a le plus de sons, et les instruments mêmes qui rendent toutes les harmonies ne sont-ils pas des imitations de la flûte ?

nie s'applique aux modes musicaux. Les modes différaient les uns des autres, non seulement par l'arrangement des intervalles, comme nos modes majeur et mineur, mais encore par la hauteur des sons.

Οὐδαμῶς, ἔφη· ἀλλὰ κινδυνεύει σοι δωριστὶ λείπεσθαι καὶ φρυγιστί.

Οὐκ οἶδα, ἔφην ἐγώ, τὰς ἁρμονίας, ἀλλὰ κατάλειπε ἐκείνην τὴν ἁρμονίαν ἣ ἔν τε πολεμικῇ πράξει ὄντος ἀνδρείου καὶ ἐν πάσῃ βιαίῳ ἐργασίᾳ πρεπόντως ἂν μιμήσαιτο φθόγγους τε καὶ προσῳδίας, καὶ ἀποτυχόντος ἢ εἰς τραύματα ἢ εἰς θανάτους ἰόντος ἢ εἴς τινα ἄλλην ξυμφορὰν | πεσόντος, ἐν πᾶσι τούτοις παρατεταγμένως καὶ b
καρτερούντως ἀμυνομένου τὴν τύχην· καὶ ἄλλην αὖ ἐν εἰρηνικῇ τε καὶ μὴ βιαίῳ, ἀλλ᾽ ἐν ἑκουσίῳ πράξει ὄντος, ἤ τινά τι πείθοντός τε καὶ δεομένου, ἢ εὐχῇ θεὸν ἢ διδαχῇ καὶ νουθετήσει ἄνθρωπον, ἢ τοὐναντίον ἄλλῳ δεομένῳ ἢ διδάσκοντι ἢ μεταπείθοντι ἑαυτὸν ἐπέχοντα, καὶ ἐκ τούτων πράξαντα κατὰ νοῦν, καὶ μὴ ὑπερηφάνως ἔχοντα, ἀλλὰ σωφρόνως τε καὶ μετρίως ἐν πᾶσι τούτοις πράττοντά τε καὶ τὰ | ἀποβαίνοντα ἀγαπῶντα. Ταύτας δύο ἁρμονίας, βίαιον, c
ἑκούσιον, δυστυχούντων, εὐτυχούντων, σωφρόνων, ἀνδρείων αἵτινες φθόγγους μιμήσονται κάλλιστα, ταύτας λεῖπε.

Ἀλλ᾽, ἦ δ᾽ ὅς, οὐκ ἄλλας αἰτεῖς λείπειν ἢ ἃς νῦν δὴ ἐγὼ ἔλεγον.

Οὐκ ἄρα, ἦν δ᾽ ἐγώ, πολυχορδίας γε οὐδὲ παναρμονίου ἡμῖν δεήσει ἐν ταῖς ᾠδαῖς τε καὶ μέλεσιν.

Οὔ μοι, ἔφη, φαίνεται.

Τριγώνων ἄρα καὶ πηκτίδων καὶ πάντων ὀργάνων ὅσα | πολύχορδα καὶ πολυαρμόνια δημιουργοὺς οὐ θρέψομεν. d

Οὐ φαινόμεθα.

Τί δέ; αὐλοποιοὺς ἢ αὐλητὰς παραδέξει εἰς τὴν πόλιν; ἢ οὐ τοῦτο πολυχορδότατον, καὶ αὐτὰ τὰ παναρμόνια αὐλοῦ τυγχάνει ὄντα μίμημα;

a 9 τινα : τὴν F || b 1 παρατεταγμένως : -τεταμένως t || 4 πείθοντός : in m. γρ. πεπονθότος F || θεὸν : θεῶν F || 5 ἄνθρωπον : -ων F || 6 ἐπέχοντα : ὑπ. Ven. 184 προέχοντα Mon. || 9 τὰ F : om. A || c 2 σωφρόνων om. F || ἀνδρείων W : ἀνδ. ἁρμονίας AF || 3 λεῖπε : λίπε F || 4 δὴ : ἂν F || 9 πηκτίδων : πυκ. F || d 5 μίμημα A : -ματα F Proclus.

C'est évident, dit-il.

Il te reste donc, repris-je, la lyre et la cithare pour la ville et une sorte de flûte de Pan pour les bergers à la campagne.

C'est à coup sûr, dit-il, une conséquence de notre raisonnement.

e Au reste, mon ami, repris-je, nous ne faisons rien d'extraordinaire en préférant Apollon et les instruments d'Apollon à Marsyas et aux instruments de Marsyas.

Non, par Zeus, dit-il, c'est mon avis.

Par le chien ! m'écriai-je, nous avons sans nous en apercevoir purifié la cité de la mollesse dont nous disions naguère qu'elle était infectée.

Et nous avons fait sagement, dit-il.

Le rythme.

XI Eh bien ! dis-je achevons de la purifier. Après les harmonies, il nous reste à parler des rythmes. Il ne faut point chercher des rythmes variés ni des pieds de toute espèce, mais discerner quels sont les rythmes qui expriment la vie d'un homme réglé et courageux, et quand on les a discernés,
400 a contraindre la mesure aussi bien que la mélodie à se conformer aux paroles d'un tel homme, et non les paroles à la mesure et à la mélodie. Quels sont ces rythmes, c'est à toi de nous les désigner, comme tu as fait des harmonies.

Par Zeus, dit-il, je ne sais que dire. Ce que je sais, pour l'avoir étudié, c'est qu'il y a trois espèces de rythme qui servent à construire les mesures, de même qu'il y a quatre espèces de ton qui servent à composer toutes les harmonies ; mais quel rythme représente tel caractère, c'est ce que je ne saurais dire.

b Sur ce point, dis-je, nous consulterons Damon pour savoir quelles mesures conviennent à la bassesse, à la violence, à la folie et aux autres défauts et quelles mesures il faut réserver aux qualités contraires. Je crois l'avoir vaguement entendu parler d'un mètre composé qu'il appelait énople[1], d'un dactyle, d'un héroïque qu'il disposait je ne

1. L'énople n'est pas un pied proprement dit, c'est un rythme prosodiaque ou de marche composé d'un ionique majeur et d'un choriambe ⏓ –́ ⏑⏑ –́ ⏑⏑ –́.

Δῆλα δή, ἦ δ' ὅς.

Λύρα δή σοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ κιθάρα λείπεται, καὶ κατὰ πόλιν χρήσιμα· καὶ αὖ κατ' ἀγροὺς τοῖς νομεῦσι σύριγξ ἄν τις εἴη.

Ὡς γοῦν, ἔφη, ὁ λόγος ἡμῖν σημαίνει.

Οὐδέν γε, | ἦν δ' ἐγώ, καινὸν ποιοῦμεν, ὦ φίλε, κρίνοντες τὸν Ἀπόλλω καὶ τὰ τοῦ Ἀπόλλωνος ὄργανα πρὸ Μαρσύου τε καὶ τῶν ἐκείνου ὀργάνων. e

Μὰ Δία, ἦ δ' ὅς, οὔ μοι φαινόμεθα.

Καὶ νὴ τὸν κύνα, εἶπον, λελήθαμέν γε διακαθαίροντες πάλιν ἣν ἄρτι τρυφᾶν ἔφαμεν πόλιν.

Σωφρονοῦντεῖς γε ἡμεῖς, ἦ δ' ὅς.

XI Ἴθι δή, ἔφην, καὶ τὰ λοιπὰ καθαίρωμεν. Ἑπόμενον γὰρ δὴ ταῖς ἁρμονίαις ἂν ἡμῖν εἴη τὸ περὶ ῥυθμούς, μὴ ποικίλους αὐτοὺς διώκειν μηδὲ παντοδαπὰς βάσεις, ἀλλὰ βίου ῥυθμοὺς ἰδεῖν κοσμίου τε καὶ ἀνδρείου τίνες εἰσίν· οὓς ἰδόντα || τὸν πόδα τῷ τοῦ τοιούτου λόγῳ ἀναγκάζειν 400 a
ἕπεσθαι καὶ τὸ μέλος, ἀλλὰ μὴ λόγον ποδί τε καὶ μέλει. Οἵτινες δ' ἂν εἶεν οὗτοι οἱ ῥυθμοί, σὸν ἔργον, ὥσπερ τὰς ἁρμονίας, φράσαι.

Ἀλλὰ μὰ Δί', ἔφη, οὐκ ἔχω λέγειν. Ὅτι μὲν γὰρ τρί' ἄττα ἐστὶν εἴδη ἐξ ὧν αἱ βάσεις πλέκονται, ὥσπερ ἐν τοῖς φθόγγοις τέτταρα, ὅθεν αἱ πᾶσαι ἁρμονίαι, τεθεαμένος ἂν εἴποιμι· ποῖα δ' ὁποίου βίου μιμήματα λέγειν οὐκ ἔχω.

Ἀλλὰ | ταῦτα μέν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μετὰ Δάμωνος βου- b
λευσόμεθα, τίνες τε ἀνελευθερίας καὶ ὕβρεως ἢ μανίας καὶ ἄλλης κακίας πρέπουσαι βάσεις, καὶ τίνας τοῖς ἐναντίοις λειπτέον ῥυθμούς· οἶμαι δέ με ἀκηκοέναι οὐ σαφῶς ἐνόπλιόν τέ τινα ὀνομάζοντος αὐτοῦ ξύνθετον καὶ δάκτυλον

d 7 καὶ κατὰ : κατὰ Demetrius || 400 a 3 σὸν : σοῦ F in m. σὸν || 5 ἔφη : ἔφην F || 8 εἴποιμι F : εἴποι A || ποῖα δ' ὁποίου βίου D : ποῖα (ποῖαι F²) δέον ποίου βίου F om. A || b 4 με om. F add. s. u.

sais comment, où il égalait les « levés » et les « baissés » et qui se terminait par une brève ou par une longue indifféremment. Il parlait aussi, je crois, d'un iambe et de je ne sais quel pied nommé trochée, où il ajustait des longues et des brèves ;
c et dans certains de ces mètres, si je ne me trompe, il critiquait ou louait le mouvement de la mesure[1] non moins que les rythmes eux-mêmes ou quelque détail commun aux deux. Je ne sais pas au juste ce qui en est ; mais comme je l'ai dit, remettons-nous-en sur cette matière à Damon ; car cette discussion demanderait beaucoup de temps, n'est-il pas vrai ?

Si, par Zeus.

Mais voici du moins un point que tu peux trancher, c'est que la grâce et le manque de grâce dépendent de la perfection ou de l'imperfection du rythme.

Sans doute.

d Mais le bon et le mauvais rythme se règlent et se modèlent l'un sur le bon style, l'autre sur le mauvais, et il en est de même de la bonne et de la mauvaise harmonie, s'il est vrai que le rythme et l'harmonie, comme nous le disions tout à l'heure, se règlent sur les paroles, et non les paroles sur le rythme et l'harmonie.

Vraiment, dit-il, c'est à eux à s'ajuster aux paroles.

Mais la manière de dire, repris-je, et les paroles elles-mêmes ne dépendent-elles pas du caractère de l'âme ?

Sans doute.

Et tout le reste ne dépend-il pas du discours ?

Si.

Ainsi l'excellence du discours, de l'harmonie, de la grâce
e et du rythme vient de la simplicité de l'âme, non pas de cette simplicité qui n'est que sottise en dépit du nom flatteur dont on la décore, mais de la simplicicité véritable d'un caractère où s'allient la bonté et la beauté.

C'est très juste, dit il.

1. Littéralement « les temps du pied » τὰς ἀγωγὰς τοῦ ποδός. L'unité de mesure était le χρόνος πρῶτος ou ◡. Dès lors le dactyle a une τετράσημος ἀγωγή, l'iambe une τρίσημος, etc. La durée du χρόνος πρῶτος était naturellement relative, et non absolue, de sorte que le temps occupé à chanter ou déclamer un pied était variable, et il peut arriver qu'on réduise ainsi le dactyle à deux temps (ἔστιν ὅτε καὶ ἐν δισήμῳ (ἀγωγῇ) γίνεται δακτυλικὸς πούς, Excerpta Neapol. in *Mus. Script. Cyr.*, § 14, éd. Jan).

καὶ ἡρῷόν γε, οὐκ οἶδα ὅπως διακοσμοῦντος καὶ ἴσον ἄνω καὶ κάτω τιθέντος, εἰς βραχύ τε καὶ μακρὸν γιγνόμενον, καί, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἴαμβον καί τιν᾽ ἄλλον τροχαῖον ὠνόμαζε, μήκη δὲ καὶ βραχύτητας | προσῆπτε. Καὶ τούτων τισὶν c
οἶμαι τὰς ἀγωγὰς τοῦ ποδὸς αὐτὸν οὐχ ἧττον ψέγειν τε καὶ ἐπαινεῖν ἢ τοὺς ῥυθμοὺς αὐτούς, ἤτοι ξυναμφότερόν τι· οὐ γὰρ ἔχω λέγειν· ἀλλὰ ταῦτα μέν, ὥσπερ εἶπον, εἰς Δάμωνα ἀναβεβλήσθω· διελέσθαι γὰρ οὐ σμικροῦ λόγου· ἢ σὺ οἴει;

Μὰ Δί᾽, οὐκ ἔγωγε.

Ἀλλὰ τόδε γε, ὅτι τὸ τῆς εὐσχημοσύνης τε καὶ ἀσχημοσύνης τῷ εὐρύθμῳ τε καὶ ἀρρύθμῳ ἀκολουθεῖ, δύνασαι διελέσθαι;

Πῶς δ᾽ οὔ;

Ἀλλὰ μὴν τὸ εὔρυθμόν γε | καὶ τὸ ἄρρυθμον τὸ μὲν τῇ d
καλῇ λέξει ἕπεται ὁμοιούμενον, τὸ δὲ τῇ ἐναντίᾳ, καὶ τὸ εὐάρμοστον καὶ ἀνάρμοστον ὡσαύτως, εἴπερ ῥυθμός γε καὶ ἁρμονία λόγῳ, ὥσπερ ἄρτι ἐλέγετο, ἀλλὰ μὴ λόγος τούτοις.

Ἀλλὰ μήν, ἦ δ᾽ ὅς, ταὐτά γε λόγῳ ἀκολουθητέον.

Τί δ᾽ ὁ τρόπος τῆς λέξεως, ἦν δ᾽ ἐγώ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῷ τῆς ψυχῆς ἤθει ἕπεται;

Πῶς γὰρ οὔ;

Τῇ δὲ λέξει τὰ ἄλλα;

Ναί.

Εὐλογία ἄρα καὶ εὐαρμοστία καὶ εὐσχημοσύνη καὶ εὐρυθμία | εὐηθείᾳ ἀκολουθεῖ, οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν ὑποκορι- e
ζόμενοι καλοῦμεν ὡς εὐήθειαν, ἀλλὰ τὴν ὡς ἀληθῶς εὖ τε καὶ καλῶς τὸ ἦθος κατεσκευασμένην διάνοιαν.

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη.

b 8 ὠνόμαζε : ὀνομάζομεν F || c 4 ἔχω : ἔγωγε ἔχω W m. || 12 γε : τε F || d 2 ἕπεται : ἕπετ᾽ αὖ F || 3 καὶ ἀνάρμοστον om. A || γε : τε F || 4 λόγος : -ους F || e 1 εὐηθείᾳ : καὶ εὐήθεια Gal. || οὐχ ἣν ἄνοιαν οὖσαν : οὐχὶ ἄνοιαν οὖσαν ἣν Gal. || 2 ὡς om. Gal. || τε : γε F.

Notre jeunesse ne doit-elle pas poursuivre partout ces qualités, si elle veut remplir sa destination ?

A coup sûr, elle le doit.

401 a Ces qualités éclatent aussi dans la peinture et dans tous les arts du même genre, elles éclatent dans l'art du tisserand, du brodeur, de l'architecte et dans la confection de tout notre ameublement, elles éclatent aussi dans la nature des corps et des plantes de toute sorte ; car tout cela comporte de la grâce ou de la difformité. Le défaut de grâce, de rythme et d'harmonie est apparenté à la laideur du langage et du caractère, et les qualités contraires sont les sœurs jumelles et les images du caractère opposé, celui de l'homme sage et vertueux.

Rien de plus exact, dit-il.

Tous les artistes imiteront le bien et le beau.

b XII Les poètes sont-ils les seuls qu'il nous faille surveiller et contraindre à n'offrir dans leurs poèmes que des modèles de bonnes mœurs, sinon, à ne point composer parmi nous, ou devrons-nous contrôler aussi les autres artistes et les empêcher d'imiter le vice, l'intempérance, la bassesse, l'indécence soit dans la peinture des êtres vivants, soit dans l'architecture, soit dans tout autre genre d'image, ou, s'ils ne peuvent faire autrement, leur interdire de travailler chez nous ? Ne faut-il pas craindre en effet que nos gardiens ne grandissent au milieu des c images du vice, comme dans un mauvais pâturage, qu'ils n'y cueillent et n'y paissent tous les jours, à doses légères, mais répétées, le poison de mainte herbe vénéneuse, et n'amassent ainsi, sans s'en apercevoir, une grande corruption dans leur âme ? Ne faut-il pas au contraire rechercher les artistes doués pour suivre à la trace la nature du beau et du gracieux[1], afin que semblables aux habitants d'un pays sain, les jeunes gens tirent profit de tout, et que, de quelque côté que les effluves des beaux ouvrages frappent leurs yeux

1. Platon ne bannit ni la poésie ni les arts de sa république ; mais en philosophe idéaliste qu'il est, il n'admet ni l'immoralité, ni le pur réalisme : l'art et la poésie doivent revêtir les caractères de la beauté, de la vérité et de la vertu. C'est dans cette atmosphère de perfection qu'il veut élever la jeunesse.

Ἆρ᾽ οὖν οὐ πανταχοῦ ταῦτα διωκτέα τοῖς νέοις, εἰ μέλλουσι τὸ αὑτῶν πράττειν;

Διωκτέα μὲν οὖν.

Ἔστιν δέ γέ που πλήρης μὲν γρα||φικὴ αὐτῶν καὶ πᾶσα 401 a
ἡ τοιαύτη δημιουργία, πλήρης δὲ ὑφαντικὴ καὶ ποικιλία καὶ οἰκοδομία καὶ πᾶσα αὖ ἡ τῶν ἄλλων σκευῶν ἐργασία, ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν· ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις ἔνεστιν εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη. Καὶ ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀρρυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας ἀδελφά, τὰ δ᾽ ἐναντία τοῦ ἐναντίου, σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, ἀδελφά τε καὶ μιμήματα.

Παντελῶς μὲν οὖν, ἔφη.

XII Ἆρ᾽ οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον | ἐπιστατητέον b
καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν ἢ μὴ παρ᾽ ἡμῖν ποιεῖν, ἢ καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατητέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζῴων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν, ἢ ὁ μὴ οἷός τε ὢν οὐκ ἐατέος παρ᾽ ἡμῖν δημιουργεῖν, ἵνα μὴ ἐν κακίας εἰκόσι τρεφόμενοι ἡμῖν οἱ φύλακες ὥσπερ ἐν κακῇ βοτάνῃ, | πολλὰ ἑκάστης c
ἡμέρας κατὰ σμικρὸν ἀπὸ πολλῶν δρεπόμενοί τε καὶ νεμόμενοι, ἕν τι ξυνιστάντες λανθάνωσιν κακὸν μέγα ἐν τῇ αὐτῶν ψυχῇ, ἀλλ᾽ ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵνα ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ,

e 5 πανταχοῦ : -χῇ F || 401 a 3 καὶ πᾶσα αὖ AF : καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία καὶ D, in m. γρ. καὶ πᾶσα τῇ τοιαύτη δημιουργία καὶ ἡ F || 4 καὶ ἡ : καί γε F || 5 ἢ : καὶ F || 6 ἀρρυθμία A^2 : ἀρυθμία AF || 7 κακοηθείας : κακονοίας F || b 8 ἡμῖν om. F || c 2 σμικρὸν : μι. F || νεμόμενοι F : ἀνεμόμενοι A ἀνιμώμενοι in m. rec. a || 8 ἢ (prius) om. F add. s. u.

et leurs oreilles, ils les reçoivent comme une brise qui
d apporte la santé de contrées salubres et les dispose insensiblement dès l'enfance à aimer et à imiter le beau et à mettre entre eux et lui un parfait accord ?

On ne saurait mieux les élever, dit-il.

Effets de l'éducation par la musique.

Je repris : Si la musique est la partie maîtresse de l'éducation, n'est-ce pas, Glaucon, parce que le rythme et l'harmonie sont particulièrement propres à pénétrer dans l'âme et à la toucher fortement, et que par la beauté qui les suit ils embellissent l'âme [1], si l'éducation a été donnée comme il convient, tandis qu'elle s'enlai-
e dit dans le cas contraire ; et aussi parce que l'éducation musicale convenablement donnée fait sentir très vivement la négligence et la laideur dans les ouvrages de l'art et dans ceux de la nature ? On en est alors justement offusqué, et tout en louant les belles choses et en les recueillant joyeusement dans son âme pour en faire sa nourriture et devenir
402 a un honnête homme, on blâme justement les vices, on les hait dès l'enfance, avant de pouvoir s'en rendre compte par la raison, et quand la raison vient, on l'embrasse et la reconnaît comme une parente avec d'autant plus de tendresse qu'on a été nourri dans la musique.

Tels me semblent être en effet, dit-il, les avantages que l'on attend de l'éducation par la musique.

Je repris : Quand nous avons appris à lire, nous ne nous sommes crus assez forts que quand nous avons su distinguer les lettres, qui sont d'ailleurs en petit nombre, dans toutes les combinaisons où elles entrent, sans en négliger aucune comme inutile à noter, quel que soit l'espace, grand ou petit,
b qu'elle occupe, mais en nous appliquant au contraire à les distinguer dans toutes les occurrences, parce que c'était à nos yeux le seul moyen de devenir bons lecteurs.

Cela est vrai.

Et si les images des lettres sont représentées dans l'eau ou

1. C'est un dicton populaire que la musique adoucit les mœurs. Les anciens l'on cru fermement, et Platon lui attribue une valeur éducative que nous trouvons exagérée. Pour nous la musique est avant tout un plaisir, et le plus délicieux des délassements.

ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς | ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ d ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα;

Πολὺ γὰρ ἄν, ἔφη, κάλλιστα οὕτω τραφεῖεν.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐρρωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς φέροντα τὴν εὐσχημοσύνην, καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον; | καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουρ- e γηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ' ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει, καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ' ἂν ἀπ' αὐτῶν καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός, || τὰ δ' αἰσχρὰ ψέγοι τ' ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, 402 a πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ' ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι' οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς;

Ἐμοί γοῦν δοκεῖ, ἔφη, τῶν τοιούτων ἕνεκα ἐν μουσικῇ εἶναι ἡ τροφή.

Ὥσπερ ἄρα, ἦν δ' ἐγώ, γραμμάτων πέρι τότε ἱκανῶς εἴχομεν, ὅτε τὰ στοιχεῖα μὴ λανθάνοι ἡμᾶς ὀλίγα ὄντα ἐν ἅπασιν οἷς ἔστιν περιφερόμενα, καὶ οὔτ' ἐν σμικρῷ οὔτ' ἐν μεγάλῳ ἠτιμάζομεν | αὐτά, ὡς οὐ δέοι αἰσθάνεσθαι, ἀλλὰ b πανταχοῦ προυθυμούμεθα διαγιγνώσκειν, ὡς οὐ πρότερον ἐσόμενοι γραμματικοὶ πρὶν οὕτως ἔχοιμεν —

Ἀληθῆ.

Οὐκοῦν καὶ εἰκόνας γραμμάτων, εἴ που ἢ ἐν ὕδασιν ἢ

c 9 αὔρα : λύρα F || d 1 λανθάνῃ : -ει F || 2 ἄγουσα : -σαν pr. F || 3 τραφεῖεν : γραφεῖεν F¹ || 4 κυριωτάτη : κ. ἡ Rückert || e 4 ἐπαινοῖ : -εῖ F || χαίρων καὶ om. Mon. ante δυσχεραίνων transposuit Vermehren || 402 a 2 λόγον : καὶ λ. F || 6 ἡ τροφὴ : ἢ τ. F || 9 οὔτ' ἐν σμικρῷ : οὐ σμικρῷ F¹ || b 2 προυθυμούμεθα : προθ. F || 5 καὶ F : καὶ εἰ A.

dans un miroir, nous ne les reconnaîtrons pas avant de connaître les lettres elles-mêmes ; car tout cela est l'objet du même art et de la même étude.

C'est très juste.

Eh bien ! de même, par les dieux, je prétends que nous ne serons pas musiciens, ni nous, ni les gardiens que nous nous
c proposons de former, avant de savoir distinguer les formes[1] de la tempérance, du courage, de la générosité, de la grandeur d'âme et des autres vertus, leurs sœurs, comme aussi celles des vices opposés, dans toutes leurs combinaisons, et de reconnaître leur présence là où elles se rencontrent, elles ou leurs images[2], sans en négliger aucune, quelle que soit la place qu'elle occupe, petite ou grande, persuadés que tout cela est l'objet du même art et de la même étude.

C'est tout à fait nécessaire, dit-il.

d En conséquence, repris-je, si un homme réunit à la fois un beau caractère dans son âme et dans son extérieur des traits qui s'accordent et s'ajustent à son caractère, parce qu'ils participent du même modèle, n'est-ce pas le plus beau des spectacles pour qui peut le voir ?

Le plus beau de beaucoup.

Or le plus beau est aussi le plus aimable.

Sans contredit,

Les hommes qui réaliseraient cet accord dans toute la mesure possible seront donc aimés de celui qui est musicien ; autrement non ?

Non, dit-il, du moins si c'est du côté de l'âme qu'il y a quelque défaut ; si c'est du côté du corps, il ne laissera pas de les aimer.

e Je comprends, dis-je ; tu dis cela, parce que tu aimes ou as

1. On a voulu voir dans ces formes (εἴδη) les *Idées* de Platon. Il semble qu'on doit interpréter le mot au sens ordinaire de *formes* ou *espèces*, d'autant plus que la doctrine des Idées n'apparaît nulle part ailleurs dans les quatre premiers livres, et semble exclusivement réservée à l'éducation des gouverneurs philosophes (livre VII).

2. Quelles sont ces images, εἰκόνας αὐτῶν ? Ce sont les copies des vertus et des vices que font les poètes et les artistes, lesquels prennent leurs modèles dans la vie. Si l'on interprète εἴδη par Idées, ces copies seraient faites sur les Idées elles-mêmes, et non plus sur la vie humaine.

ἐν κατόπτροις ἐμφαίνοιντο, οὐ πρότερον γνωσόμεθα, πρὶν ἂν αὐτὰ γνῶμεν, ἀλλ᾽ ἔστιν τῆς αὐτῆς τέχνης τε καὶ μελέτης;

Παντάπασι μὲν οὖν.

Ἆρ᾽ οὖν, ὃ λέγω, πρὸς θεῶν, οὕτως οὐδὲ μουσικοὶ πρότερον ἐσόμεθα, οὔτε αὐτοὶ οὔτε οὕς φαμεν | ἡμῖν παιδευ- c
τέον εἶναι τοὺς φύλακας, πρὶν ἂν τὰ τῆς σωφροσύνης εἴδη καὶ ἀνδρείας καὶ ἐλευθεριότητος καὶ μεγαλοπρεπείας καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ καὶ τὰ τούτων αὖ ἐναντία πανταχοῦ περιφερόμενα γνωρίζωμεν καὶ ἐνόντα ἐν οἷς ἔνεστιν αἰσθανώμεθα καὶ αὐτὰ καὶ εἰκόνας αὐτῶν, καὶ μήτε ἐν σμικροῖς μήτε ἐν μεγάλοις ἀτιμάζωμεν, ἀλλὰ τῆς αὐτῆς οἰώμεθα τέχνης εἶναι καὶ μελέτης;

Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ᾽ ἐγώ, | ὅτου ἂν ξυμπίπτῃ ἔν τε τῇ ψυχῇ d
καλὰ ἤθη ἐνόντα καὶ ἐν τῷ εἴδει ὁμολογοῦντα ἐκείνοις καὶ ξυμφωνοῦντα, τοῦ αὐτοῦ μετέχοντα τύπου, τοῦτ᾽ ἂν εἴη κάλλιστον θέαμα τῷ δυναμένῳ θεᾶσθαι;

Πολύ γε.

Καὶ μὴν τό γε κάλλιστον ἐρασμιώτατον;

Πῶς δ᾽ οὔ;

Τῶν δὴ ὅτι μάλιστα τοιούτων ἀνθρώπων ὅ γε μουσικὸς ἐρῴη ἄν· εἰ δὲ ἀξύμφωνος εἴη, οὐκ ἂν ἐρῴη.

Οὐκ ἄν, εἴ γέ τι, ἔφη, κατὰ τὴν ψυχὴν ἐλλείποι· εἰ μέντοι τι κατὰ τὸ σῶμα, ὑπομείνειεν ἂν ὥστε ἐθέλειν ἀσπάζεσθαι.

Μανθάνω, ἦν | δ᾽ ἐγώ· ὅτι ἔστιν σοι ἢ γέγονεν παιδικὰ e

11 φαμεν: ἔφ. F² || c 1 ἡμῖν: ἡμεῖς Theo || 2 τὰ: ἅπαντα τὰ Theo || 3 ἐλευθεριότητος: μεγαλότητος Theo || 4 αὖ om. Theo || ἐναντία: ὑπεναντία Theo || 5 γνωρίζωμεν ... αἰσθανώμεθα: -ζομεν ... -ὁμεθα pr. A pr. F || γνωρίζωμεν Theo || ἔνεστιν: ἔστιν Theo || 7 ἀτιμάζωμεν: -ομεν pr. A || 8 οἰώμεθα F: -ὁμεθα A || d 4 θεᾶσθαι: θεάσασθαι F || 5 πολύ: πάνυ Stob. || 8 δὴ ὅτι F Stob.: διότι A || 11 μέντοι τι: μέν τι τοι Stobaei SMA || ἐθέλειν: θέλειν Stob.

aimé quelque personne de la sorte, et je ne te le reproche pas. Mais dis-moi, l'abus du plaisir s'accorde-t-il avec la tempérance ?

Comment cela pourrait-il être, puisqu'il ne trouble pas moins l'âme que la douleur ?

Et avec la vertu en général ?

403 a Non.

Et avec la violence et l'incontinence ?

Plus qu'avec toute autre chose.

Mais peux-tu citer un plaisir plus grand et plus vif que le plaisir d'amour ?

Non, dit-il, et il n'y en a pas de plus furieux.

Au contraire l'amour qui est selon la raison est un amour sage et réglé de l'ordre et de la beauté.

Certainement, dit-il.

b Il ne faut donc laisser approcher de l'amour raisonnable ni la folie, ni rien qui touche à l'incontinence.

Non.

Il ne faut donc pas en laisser approcher ce plaisir d'amour, et il ne doit avoir aucune part dans les relations de l'amant et de l'enfant qui s'aiment d'une affection honnête.

Non, par Zeus, Socrate, dit-il, il ne faut pas l'en laisser approcher.

La conséquence me semble nette : tu poseras en loi dans l'Etat dont nous traçons le plan que l'amant devra baiser le jeune garçon, s'approcher de lui et le toucher comme s'il était son fils, en vue d'un noble but[1], s'il peut gagner son cœur, et qu'en général ses relations avec l'objet de ses soins ne doivent c pas laisser soupçonner qu'il soit allé plus loin, s'il ne veut pas encourir le reproche d'homme sans éducation et sans délicatesse.

Tu as raison, dit-il.

Ne trouves-tu pas, comme moi, repris-je, que notre discussion sur la musique est arrivée à son terme ? Elle finit du

1. Le but de l'amour tel que l'entend Platon (*Banquet* 206 B) est l'enfantement dans le beau, τόκος ἐν καλῷ. L'amant doit enfanter dans l'âme de celui qu'il aime de nobles pensées et de généreuses aspirations. Socrate est sous ce rapport l'amant idéal (*Banquet* 216 D). Cf. Dugas, *L'amitié antique*, pp. 50-53.

τοιαῦτα, καὶ ξυγχωρῶ. Ἀλλὰ τόδε μοι εἰπέ· σωφροσύνῃ καὶ ἡδονῇ ὑπερβαλλούσῃ ἔστι τις κοινωνία;

Καὶ πῶς, ἔφη, ἥ γε ἔκφρονα ποιεῖ οὐχ ἧττον ἢ λύπη;

Ἀλλὰ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ;

|| Οὐδαμῶς. 403 a

Τί δέ; ὕβρει τε καὶ ἀκολασίᾳ;

Πάντων μάλιστα.

Μείζω δέ τινα καὶ δξυτέραν ἔχεις εἰπεῖν ἡδονὴν τῆς περὶ τὰ ἀφροδίσια;

Οὐκ ἔχω, ἦ δ' ὅς, οὐδέ γε μανικωτέραν.

Ὁ δὲ ὀρθὸς ἔρως πέφυκε κοσμίου τε καὶ καλοῦ σωφρόνως τε καὶ μουσικῶς ἐρᾶν;

Καὶ μάλα, ἦ δ' ὅς.

Οὐδὲν ἄρα προσοιστέον μανικὸν οὐδὲ ξυγγενὲς ἀκολασίας τῷ ὀρθῷ ἔρωτι;

Οὐ προσοιστέον.

Οὐ προσοιστέον ἄρα | αὕτη ἡ ἡδονή, οὐδὲ κοινωνητέον b
αὐτῆς ἐραστῇ τε καὶ παιδικοῖς ὀρθῶς ἐρῶσί τε καὶ ἐρω-
μένοις;

Οὐ μέντοι μὰ Δί', ἔφη, ὦ Σώκρατες, προσοιστέον.

Οὕτω δή, ὡς ἔοικε, νομοθετήσεις ἐν τῇ οἰκιζομένῃ πόλει φιλεῖν μὲν καὶ ξυνεῖναι καὶ ἅπτεσθαι ὥσπερ υἱέος παιδικῶν ἐραστήν, τῶν καλῶν χάριν, ἐὰν πείθῃ, τὰ δ' ἄλλα οὕτως ὁμιλεῖν πρὸς ὃν τις σπουδάζοι, ὅπως μηδέποτε δόξει μακρότερα τούτων ξυγγίγνεσθαι· | εἰ δὲ μή, ψόγον ἀμουσίας c
καὶ ἀπειροκαλίας ὑφέξοντα.

Οὕτως, ἔφη.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ σοὶ φαίνεται τέλος ἡμῖν ἔχειν ὁ περὶ μουσικῆς λόγος; οἷ γοῦν δεῖ τελευταν, τετελεύ-

e 4 ἥ γε : εἴγε F Stob. || ἥ : ἡ Stob. || 403 a 2 ὕβρει : ὕβρις M Stobaei A || 7 ὀρθὸς : -ῶς Stob. || 11 ὀρθῷ : -ῶς Stob. ||| 13 προσοιστέον : -έα F^2 || b 1 αὕτη : αὐτὴ F || 4 προσοιστέον : -έα F^2 || 5 ἔοικε : ἔοικεν ὁ A^2 || νομοθετήσεις F : νομοθέτης εἶς A || 8 ὁμιλεῖν : -εῖ F^1 || δόξει A : -ξῃ A^2F.

moins où elle devait finir ; car la musique doit aboutir à l'amour du beau.

C'est aussi mon avis, dit-il.

La gymnastique.

XIII Après la musique, c'est par la gymnastique[1] qu'il faut former la jeunesse.

Sans doute.

Il faut donc l'y exercer sérieusement dès l'enfance et dans
d le cours de la vie. Voici, à mon avis, la méthode à suivre ; examine-la avec moi. Ce n'est pas, je crois, le corps, si bien constitué qu'il soit, qui par sa vertu rend l'âme bonne ; au contraire, c'est l'âme qui, lorsqu'elle est bonne, donne au corps, par la vertu qui lui est propre, toute la perfection dont il est capable. Que t'en semble à toi ?

La même chose qu'à toi, dit-il.

Si donc après avoir donné à l'âme les soins nécessaires, nous lui remettions la tâche de préciser les règles de la cul-
e ture du corps, en nous bornant à indiquer les modèles généraux, sans nous perdre en de longs discours, ne ferions-nous pas bien ?

Tout à fait bien.

Nous avons déjà dit que les gardiens doivent se garder de l'ivresse ; un gardien a moins que tout autre le droit de s'enivrer et de ne plus savoir où il est.

Il serait en effet ridicule, dit-il, qu'un gardien eût besoin d'être gardé.

Passons à la nourriture. Nos gardiens sont des athlètes voués à une lutte importante entre toutes ; n'est-ce pas ton avis ?

Si.

404 a Est-ce que le régime des athlètes actuels conviendrait aux nôtres ?

Peut-être.

Mais, repris-je, c'est un régime somnolent et dangereux à la santé. Ne vois-tu pas en effet qu'ils passent leur vie à dormir et que, pour peu qu'ils s'écartent du régime qui leur est prescrit, les athlètes sont sujets à de graves et violentes maladies ?

1. Au temps de Platon, le maître de gymnastique était en même

τηκεν· δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά.

Ξύμφημι, ἦ δ' ὅς.

XIII Μετὰ δὴ μουσικὴν γυμναστικῇ θρεπτέοι οἱ νεανίαι.

Τί μήν;

Δεῖ μὲν δὴ καὶ ταύτῃ ἀκριβῶς τρέφεσθαι ἐκ παίδων | διὰ βίου. Ἔχει δέ πως, ὥς ἐγῷμαι, ὧδε· σκόπει δὲ καὶ d
σύ. Ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν χρηστὸν ᾖ σῶμα, τοῦτο τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον· σοὶ δὲ πῶς φαίνεται;

Καὶ ἐμοί, ἔφη, οὕτως.

Οὐκοῦν εἰ τὴν διάνοιαν ἱκανῶς θεραπεύσαντες παραδοῖμεν αὐτῇ τὰ περὶ τὸ σῶμα ἀκριβολογεῖσθαι, ἡμεῖς δὲ | ὅσον τοὺς τύπους ὑφηγησαίμεθα, ἵνα μὴ μακρολογῶμεν, e
ὀρθῶς ἂν ποιοῖμεν;

Πάνυ μὲν οὖν.

Μέθης μὲν δὴ εἴπομεν ὅτι ἀφεκτέον αὐτοῖς· παντὶ γάρ που μᾶλλον ἐγχωρεῖ ἢ φύλακι μεθυσθέντι μὴ εἰδέναι ὅπου γῆς ἐστιν.

Γελοῖον γάρ, ἦ δ' ὅς, τόν γε φύλακα φύλακος δεῖσθαι.

Τί δὲ δὴ σίτων πέρι; ἀθληταὶ μὲν γὰρ οἱ ἄνδρες τοῦ μεγίστου ἀγῶνος· ἢ οὐχί;

Ναί.

Ἆρ' οὖν ἡ τῶνδε τῶν ἀσκητῶν ἕξις προσήκουσ' || ἂν εἴη 404 a
τούτοις;

Ἴσως.

Ἀλλ', ἦν δ' ἐγώ, ὑπνώδης αὕτη γέ τις καὶ σφαλερὰ πρὸς ὑγίειαν· ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι καθεύδουσί τε τὸν βίον καὶ, ἐὰν σμικρὰ ἐκβῶσιν τῆς τεταγμένης διαίτης, μεγάλα καὶ σφόδρα νοσοῦσιν οὗτοι οἱ ἀσκηταί;

c 9 δὴ om. Stob. || d 3 τοῦτο om. Stob. || τῇ αὐτοῦ τοῦτο F¹ || ποιεῖν: ἐμπ. Stob. || 6 οὕτως, ἔφη Stob. || 404 a 6 σφόδρα F: σφοδρὰ A.

Je le vois.

Il faut, repris-je, un régime plus affiné pour des athlètes guerriers qui, comme les chiens, doivent toujours être en éveil, avoir l'ouïe et la vue la plus aiguë possible, et tout en
b changeant souvent en campagne d'eaux et d'aliments, en s'exposant tour à tour aux soleils brûlants et au froid des hivers, conserver une santé inaltérable.

C'est mon avis.

Dès lors la meilleure gymnastique n'est-elle pas sœur de la musique dont nous avons traité tout à l'heure ?

Que veux-tu dire ?

Je veux dire une gymnastique simple, mesurée et qui soit avant tout un entraînement à la guerre.

Comment le sera-t-elle ?

Homère, dis-je, suffirait à nous l'apprendre. Car tu sais que, quand il fait manger ses héros en campagne, il ne les
c nourrit ni de poisson, bien qu'ils soient au bord de la mer, sur l'Hellespont, ni de viandes bouillies, mais seulement de viandes rôties, qui sont justement les plus faciles à apprêter pour des soldats ; car presque partout il est plus aisé de se servir simplement du feu que de porter des ustensiles avec soi.

Oui, certes.

Quant à des assaisonnements jamais non plus, je crois, Homère n'en a fait mention. Les autres athlètes eux-mêmes ne savent-ils pas que, pour se maintenir en forme, il faut s'abstenir de toutes ces superfluités ?

Ils font bien, dit-il, de le savoir et de s'en abstenir.

d Quant au régime syracusain[1] et aux ragoûts variés des Siciliens, il ne semble pas, cher ami, que tu les approuves, si nos prescriptions te paraissent justifiées.

temps une sorte de médecin, et c'est avant tout le côté hygiénique de la gymnastique qui intéresse ici Platon. Poschenrieder (*Die Platonischen Dialoge in ihrem Verhältnisse zu den Hippocratischen Schriften* (Landshut, 1882) a montré que Platon avait en cette question subi l'influence des doctrines d'Hippocrate et de son école. Sur la gymnastique platonicienne on peut lire le livre de Kanter, *Platos Anschauungen über Gymnastik*, Graudenz, 1886 et les remarques excellentes de Nettleship, *Hell.*, pp. 132-134.

1. Sur la gloutonnerie des Syracusains voir Plat. *Ep.* VII 326 B.

Ὁρῶ.

Κομψοτέρας δή τινος, ἦν δ' ἐγώ, ἀσκήσεως δεῖ τοῖς πολεμικοῖς ἀθληταῖς, οὕς γε ὥσπερ κύνας ἀγρύπνους τε ἀνάγκη εἶναι καὶ ὅτι μάλιστα ὀξὺ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ πολλὰς μεταβολὰς ἐν ταῖς στρατείαις μεταβάλλοντας | ὑδάτων τε καὶ τῶν ἄλλων σίτων καὶ εἰλήσεων καὶ χειμώ- b νων μὴ ἀκροσφαλεῖς εἶναι πρὸς ὑγίειαν.

Φαίνεταί μοι.

Ἆρ' οὖν ἡ βελτίστη γυμναστικὴ ἀδελφή τις ἂν εἴη τῆς μουσικῆς ἣν ὀλίγον πρότερον διῆμεν;

Πῶς λέγεις;

Ἁπλῆ που καὶ ἐπιεικὴς γυμναστική, καὶ μάλιστα ἡ τῶν περὶ τὸν πόλεμον.

Πῇ δή;

Καὶ παρ' Ὁμήρου, ἦν δ' ἐγώ, τά γε τοιαῦτα μάθοι ἄν τις. Οἶσθα γὰρ ὅτι ἐπὶ στρατιᾶς ἐν ταῖς τῶν ἡρώων ἑστιάσεσιν οὔτε ἰχθύσιν αὐτοὺς ἑστιᾷ, καὶ ταῦτα | ἐπὶ c θαλάττῃ ἐν Ἑλλησπόντῳ ὄντας, οὔτε ἑφθοῖς κρέασιν, ἀλλὰ μόνον ὀπτοῖς, ἃ δὴ μάλιστ' ἂν εἴη στρατιώταις εὔπορα· πανταχοῦ γὰρ ὡς ἔπος εἰπεῖν αὐτῷ τῷ πυρὶ χρῆσθαι εὐπορώτερον ἢ ἀγγεῖα ξυμπεριφέρειν.

Καὶ μάλα.

Οὐδὲ μὴν ἡδυσμάτων, ὡς ἐγῷμαι, Ὅμηρος πώποτε ἐμνήσθη· ἢ τοῦτο μὲν καὶ οἱ ἄλλοι ἀσκηταὶ ἴσασιν, ὅτι τῷ μέλλοντι σώματι εὖ ἕξειν ἀφεκτέον τῶν τοιούτων ἁπάντων;

Καὶ ὀρθῶς γε, ἔφη, ἴσασί τε καὶ ἀπέχονται.

| Συρακοσίαν δέ, ὦ φίλε, τράπεζαν καὶ Σικελικὴν ποι- d κιλίαν ὄψου, ὡς ἔοικας, οὐκ αἰνεῖς, εἴπερ σοι ταῦτα δοκεῖ ὀρθῶς ἔχειν.

a 10 τε F : τε καὶ A || 12 στρατείαις F : -τίαις A || b 1 χειμώνων : τῶν χ. F || 2 ἀκροσφαλεῖς : -σφανεῖς F^1 || 5 μουσικῆς : ἁπλῆς μ. F || 7 μάλιστα ἡ : μάλιστ' ἂν F || 11 στρατιᾶς : -τίαις F || c 2 ὄντας : -ες F^1 || d 1 συρακοσίαν : -κουσίαν F || δέ : δή Schneider (*itaque* Ficinus).

Non.

Tu n'es pas d'avis non plus qu'on prenne une jeune maîtresse corinthienne, quand on veut rester en bonne forme.

Pas du tout.

Ni qu'on s'adonne aux délices renommées de la pâtisserie attique[1] ?

Forcément non.

On pourrait, je pense, assimiler cette alimentation et ce régime en général à la mélodie et au chant où entrent tous
e les tons et tous les rythmes ; ne serait-ce pas juste ?

Si assurément.

Ici la variété produit le dérèglement ; là, elle engendre la maladie ; au contraire la simplicité dans la musique rend l'âme tempérante, et la simplicité dans la gymnastique rend le corps sain, n'est-il pas vrai ?

Très vrai, dit-il.

405 a Mais si les dérèglements et les maladies se multiplient dans un Etat, ne s'ouvrira-t-il pas beaucoup de tribunaux et de cliniques[2], et la chicane et la médecine ne seront-elles pas en honneur, quand les hommes libres eux-mêmes s'y appliqueront en foule et avec ardeur ?

Certainement.

XIV Pourrais-tu trouver une marque plus sûre d'une éducation publique vicieuse et basse que le besoin de médecins et de juges habiles non seulement pour les gens du commun et les artisans, mais encore pour ceux qui se piquent
b d'une éducation libérale ? Ne penses-tu pas que c'est une honte et la preuve frappante d'un défaut d'éducation que d'être réduit à recourir à une justice d'emprunt, et d'établir les autres maîtres et juges de son droit, faute de justice personnelle ?

C'est la chose du monde la plus honteuse, dit-il.

1. La pâtisserie athénienne était renommée pour sa qualité et sa variété. V. Ath. XIV cc. 51-58.

2. Les ἰατρεῖα étaient des dispensaires et des cliniques où les médecins donnaient des consultations. Parfois on y prenait des pensionnaires, comme dans nos maisons de santé. Voir Häser, *Lehrbuch d. Gesch. d. Med.*, I pp. 86 sqq. et *Lois* 646 C.

Οὔ μοι δοκῶ.

Ψέγεις ἄρα καὶ Κορινθίαν κόρην φίλην εἶναι ἀνδράσιν μέλλουσιν εὖ σώματος ἕξειν.

Παντάπασι μὲν οὖν.

Οὐκοῦν καὶ Ἀττικῶν πεμμάτων τὰς δοκούσας εἶναι εὐπαθείας;

Ἀνάγκη.

Ὅλην γάρ, οἶμαι, τὴν τοιαύτην σίτησιν καὶ δίαιταν τῇ μελοποιίᾳ τε καὶ ᾠδῇ τῇ ἐν τῷ παναρμονίῳ καὶ ἐν πᾶσι ῥυθμοῖς | πεποιημένῃ ἀπεικάζοντες ὀρθῶς ἂν ἀπεικά- e
ζοιμεν.

Πῶς γὰρ οὔ;

Οὐκοῦν ἐκεῖ μὲν ἀκολασίαν ἡ ποικιλία ἐνέτικτεν, ἐνταῦθα δὲ νόσον, ἡ δὲ ἁπλότης κατὰ μὲν μουσικὴν ἐν ψυχαῖς σωφροσύνην, κατὰ δὲ γυμναστικὴν ἐν σώμασιν ὑγίειαν;

Ἀληθέστατα, ἔφη.

Ἀκολασίας δὲ καὶ νόσων || πληθυουσῶν ἐν πόλει, ἆρ' οὐ 405 a
δικαστήριά τε καὶ ἰατρεῖα πολλὰ ἀνοίγεται, καὶ δικανική τε καὶ ἰατρικὴ σεμνύνονται, ὅταν δὴ καὶ ἐλεύθεροι πολλοὶ καὶ σφόδρα περὶ αὐτὰ σπουδάζωσιν;

Τί γὰρ οὐ μέλλει;

XIV Τῆς δὲ κακῆς τε καὶ αἰσχρᾶς παιδείας ἐν πόλει ἆρα μή τι μεῖζον ἕξεις λαβεῖν τεκμήριον ἢ τὸ δεῖσθαι ἰατρῶν καὶ δικαστῶν ἄκρων μὴ μόνον τοὺς φαύλους τε καὶ χειροτέχνας, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἐν ἐλευθέρῳ σχήματι προσποιουμένους τεθράφθαι; ἢ οὐκ | αἰσχρὸν δοκεῖ καὶ b
ἀπαιδευσίας μέγα τεκμήριον τὸ ἐπακτῷ παρ' ἄλλων, ὡς δεσποτῶν τε καὶ κριτῶν, τῷ δικαίῳ ἀναγκάζεσθαι χρῆσθαι, καὶ ἀπορίᾳ οἰκείων;

Πάντων μὲν οὖν, ἔφη, αἴσχιστον.

d 4 δοκῶ : -εῖ F^2 || 5 supra κόρην scripsit καρυκείαν F^2 || 11 σίτησιν : σίτισιν F || 12 ἐν τῷ : ἐν τῇ F || 405 b 4 καὶ : ὡς F secl. Ast. δικαίων Madvig || οἰκείων : -είου Mon.

Ne crois-tu pas, repris-je, qu'il est plus honteux encore non seulement de passer la plus grande partie de sa vie dans les tribunaux à intenter et à soutenir des procès, mais encore de pousser le mauvais goût jusqu'à tirer vanité de savoir
c être injuste et de pouvoir s'assouplir en mille manières, s'échapper par mille portes et se plier comme l'osier pour esquiver le châtiment, et cela pour des intérêts mesquins et méprisables, parce qu'on ne sait pas combien il est plus beau et plus avantageux d'ordonner sa vie de manière à n'avoir pas besoin d'un juge sonmolent ?

Si, dit-il, cela me paraît plus honteux encore.

D'un autre côté recourir à l'art du médecin, je ne dis pas pour une blessure ou une de ces maladies que chaque saison
d ramène, mais parce que, par l'effet de la paresse et du régime que nous avons décrit, on se remplit comme un étang d'humeurs et de vapeurs, et contraindre les ingénieux fils d'Asclépios à imposer à des maladies les noms de flatulences et de catarrhes, n'est-ce pas là encore une chose honteuse à ton avis ?

Si, dit-il, et ce sont réellement des noms de maladies nouveaux et bizarres.

La médecine au temps d'Homère, et la thérapeutique
e *actuelle.*

De tels noms n'existaient pas, je crois, dis-je, au temps d'Asclépios ; et voici sur quoi j'appuie cette conjecture. Quand Eurypyle fut blessé devant Troie, une femme lui donna à boire du vin de Pramnos abondamment saupoudré de farine et de fromage
406 a râpé. Cette potion paraît bien inflammatoire ; malgré cela les fils d'Asclépios n'y trouvèrent pas à redire et ils n'eurent pas un blâme pour le remède de Patrocle [1].

C'était en effet, dit-il, un breuvage étrange pour un homme en cet état.

Non, dis-je, si tu réfléchis que la thérapeutique actuelle qui suit les maladies pas à pas ne fut point pratiquée, dit-on, par les disciples d'Asclépios avant l'époque d'Hérodicos.

1. La potion dont parle ici Platon ne fut pas donnée à Eurypyle, mais à Machaon lui-même, *Iliade*, XI, 624. Quant à Eurypyle, c'est Patrocle qui le soigne, *Iliade*, XI, 833, et il ne lui donne aucune potion, mais il applique sur la blessure une racine réduite en poudre.

Ἢ δοκεῖ σοι, ἦν δ' ἐγώ, τούτου αἴσχιον εἶναι τοῦτο, ὅταν τις μὴ μόνον τὸ πολὺ τοῦ βίου ἐν δικαστηρίοις φεύγων τε καὶ διώκων κατατρίβηται, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ ἀπειροκαλίας ἐπ' αὐτῷ δὴ τούτῳ πεισθῇ καλλωπίζεσθαι, ὡς δεινὸς ὢν περὶ τὸ ἀδικεῖν | καὶ ἱκανὸς πάσας μὲν στροφὰς c στρέφεσθαι, πάσας δὲ διεξόδους διεξελθὼν ἀποστραφῆναι λυγιζόμενος, ὥστε μὴ παρασχεῖν δίκην, καὶ ταῦτα σμικρῶν τε καὶ οὐδενὸς ἀξίων ἕνεκα, ἀγνοῶν ὅσῳ κάλλιον καὶ ἄμεινον τὸ παρασκευάζειν τὸν βίον αὐτῷ μηδὲν δεῖσθαι νυστάζοντος δικαστοῦ;

Οὔκ, ἀλλὰ τοῦτ', ἔφη, ἐκείνου ἔτι αἴσχιον.

Τὸ δὲ ἰατρικῆς, ἦν δ' ἐγώ, δεῖσθαι ὅτι μὴ τραυμάτων ἕνεκα ἤ τινων ἐπετείων νοσημάτων ἐπιπεσόντων, ἀλλὰ | δι' ἀργίαν τε καὶ δίαιταν οἵαν διήλθομεν, ῥευμάτων τε καὶ d πνευμάτων ὥσπερ λίμνας ἐμπιμπλαμένους φύσας τε καὶ κατάρρους νοσήμασιν ὀνόματα τίθεσθαι ἀναγκάζειν τοὺς κομψοὺς Ἀσκληπιάδας, οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ;

Καὶ μάλ', ἔφη· ὡς ἀληθῶς καινὰ ταῦτα καὶ ἄτοπα νοσημάτων ὀνόματα.

Οἷα, ἦν δ' ἐγώ, ὡς οἶμαι, οὐκ ἦν ἐπ' Ἀσκληπιοῦ. Τεκμαίρομαι δέ, ὅτι αὐτοῦ οἱ υἱεῖς ἐν Τροίᾳ | Εὐρυπύλῳ e τετρωμένῳ ἐπ' οἶνον Πράμνειον ἄλφιτα πολλὰ ἐπιπασθέντα καὶ τυρὸν ἐ||πιξυσθέντα, ἃ δὴ δοκεῖ φλεγματώδη εἶναι, οὐκ 406 a ἐμέμψαντο τῇ δούσῃ πιεῖν, οὐδὲ Πατρόκλῳ τῷ ἰωμένῳ ἐπετίμησαν.

Καὶ μὲν δή, ἔφη, ἄτοπόν γε τὸ πῶμα οὕτως ἔχοντι.

Οὔκ, εἴ γ' ἐννοεῖς, εἶπον, ὅτι τῇ παιδαγωγικῇ τῶν νοσημάτων ταύτῃ τῇ νῦν ἰατρικῇ πρὸ τοῦ Ἀσκληπιάδαι οὐκ ἐχρῶντο, ὥς φασιν, πρὶν Ἡρόδικον γενέσθαι· Ἡρόδικος δὲ

b 7 ὅταν: ὅταν δὴ F Stob. || 9 πεισθῇ AF Stob.: -σθῆναι F² || c 3 λυγιζόμενος A schol. (Boethus): λογ. D Stob. αὖ λογ. F || ὥστε om. Stob. || παρασχεῖν A Stob.: παρέχειν F Suidas || 4 ἀξίων: ἀξίω A¹ || 7 οὔκ om. F || 406 a 4 πῶμα A: πόμα A²F.

Hérodicos[1] était maître de gymnase ; devenu valétudinaire, il fit un mélange de la gymnastique et de la médecine qui ser-
b vit à tourmenter d'abord et surtout son inventeur, puis beaucoup d'autres après lui.

Comment? demanda-t-il.

En se ménageant une mort lente, répondis-je ; car, comme sa maladie était mortelle, il eut beau la suivre pas à pas, il ne put, je crois, se guérir, et renonçant à toute occupation pour se soigner, il fut toute sa vie dévoré d'inquiétude pour peu qu'il s'écartât de son régime, et, si à force de science il atteignit la vieillesse, ce fut en traînant une vie mourante.

Son art lui rendit là un beau service ! s'écria-t-il.

c Le service qu'il méritait, repris-je, pour n'avoir pas vu que, si Asclépios ne montra pas à ses descendants cette manière de traiter les maladies, ce ne fut pas par ignorance ou faute d'expérience, mais parce qu'il savait qu'en un Etat bien gouverné chacun a sa tâche prescrite, qu'il est obligé de remplir, et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se faire soigner. Il est plaisant que nous nous en apercevions, quand il s'agit des artisans, et que nous ne nous en apercevions pas, quand il s'agit des riches et des prétendus heureux.

Que veux-tu dire ?

d XV Quand un charpentier est malade, repris-je, ce qu'il demande au médecin, c'est une potion qui lui fasse vomir ou évacuer par le bas son mal, ou bien une cautérisation ou une incision qui l'en débarrasse ; mais si on lui prescrit un long régime, qu'on lui emmaillotte la tête de bonnets de laine, et tout ce qui s'ensuit, il a vite fait de dire qu'il n'a pas le temps d'être malade et qu'il ne voit aucun avantage à vivre pour ne s'occuper que de sa maladie et négliger le travail qu'il a devant les mains ; et là-dessus il enverra promener ce
e médecin, et, reprenant son régime habituel, il recouvrera la

On pourrait conclure de cette divergence que Platon a eu en main un autre texte que le nôtre, si lui-même n'avait pas correctement rapporté (*Ion* 538 B) la première anecdote, celle où Hécamède offre du vin de Pramnos à Machaon. Sa mémoire l'a trompé ici, et il a confondu les deux récits.

1. Hérodicos de Sélymbria était né à Mégare ; mais il était devenu

παιδοτρίβης ὢν καὶ νοσώδης γενόμενος, μείξας γυμναστικὴν
ἰατρικῇ, ἀπέκναισε πρῶτον μὲν | καὶ μάλιστα ἑαυτόν, b
ἔπειτ᾽ ἄλλους ὕστερον πολλούς.

Πῇ δή ; ἔφη.

Μακρόν, ἦν δ᾽ ἐγώ, τὸν θάνατον αὐτῷ ποιήσας. Παρακολουθῶν γὰρ τῷ νοσήματι θανασίμῳ ὄντι οὔτε ἰάσασθαι, οἶμαι, οἷός τ᾽ ἦν ἑαυτόν, ἐν ἀσχολίᾳ τε πάντων ἰατρευόμενος διὰ βίου ἔζη, ἀποκναιόμενος εἴ τι τῆς εἰωθυίας διαίτης ἐκβαίη, δυσθανατῶν δὲ ὑπὸ σοφίας εἰς γῆρας ἀφίκετο.

Καλὸν ἄρα τὸ γέρας, ἔφη, τῆς τέχνης ἠνέγκατο.

Οἷον εἰκός, ἦν δ᾽ ἐγώ, | τὸν μὴ εἰδότα ὅτι Ἀσκληπιὸς c
οὐκ ἀγνοίᾳ οὐδὲ ἀπειρίᾳ τούτου τοῦ εἴδους τῆς ἰατρικῆς τοῖς ἐκγόνοις οὐ κατέδειξεν αὐτό, ἀλλ᾽ εἰδὼς ὅτι πᾶσι τοῖς εὐνομουμένοις ἔργον τι ἑκάστῳ ἐν τῇ πόλει προστέτακται, ὃ ἀναγκαῖον ἐργάζεσθαι, καὶ οὐδενὶ σχολὴ διὰ βίου κάμνειν ἰατρευομένῳ, ὃ ἡμεῖς γελοίως ἐπὶ μὲν τῶν δημιουργῶν αἰσθανόμεθα, ἐπὶ δὲ τῶν πλουσίων τε καὶ εὐδαιμόνων δοκούντων εἶναι οὐκ αἰσθανόμεθα.

Πῶς ; ἔφη.

XV Τέκτων μέν, ἦν δ᾽ | ἐγώ, κάμνων ἀξιοῖ παρὰ τοῦ d
ἰατροῦ φάρμακον πιὼν ἐξεμέσαι τὸ νόσημα, ἢ κάτω καθαρθεὶς ἢ καύσει ἢ τομῇ χρησάμενος ἀπηλλάχθαι. Ἐὰν δέ τις αὐτῷ μακρὰν δίαιταν προστάττῃ, πιλίδιά τε περὶ τὴν κεφαλὴν περιτιθεὶς καὶ τὰ τούτοις ἑπόμενα, ταχὺ εἶπεν ὅτι οὐ σχολὴ κάμνειν οὐδὲ λυσιτελεῖ οὕτω ζῆν, νοσήματι τὸν νοῦν προσέχοντα, τῆς δὲ προκειμένης ἐργασίας ἀμελοῦντα. Καὶ μετὰ ταῦτα χαίρειν εἰπὼν τῷ τοιούτῳ ἰατρῷ, | εἰς τὴν εἰωθυῖαν δίαιταν ἐμβάς, ὑγιὴς e

b 4 μακρόν : -άν F || 5 ἰάσασθαι : ἰάσαι F¹ || 7 ἔζη : ἕξει F¹ || c 3 ἐκγόνοις : ἐγγο. F || 5 κάμνειν om. F || 10 μὲν om. F || d 4 μακρὰν M : μικρὰν codd..

santé et vivra en faisant son métier, ou bien, si sa constitution n'est pas assez forte pour résister, la mort le tirera d'embarras.

Voilà bien, dit-il, la médecine qui paraît convenir à un homme de cette classe.

Et pourquoi? repris-je; n'est-ce pas parce qu'il a un
407 a métier qu'il doit exercer, s'il veut vivre?

C'est évident, dit-il.

Pour le riche, au contraire, nous pouvons dire qu'il n'a devant lui aucun travail, tel que, s'il était forcé d'y renoncer, il lui serait impossible de vivre.

On peut le dire assurément.

N'as-tu pas entendu dire ce mot de Phocylide, repris-je :

« il faut, quand on a de quoi vivre, pratiquer la vertu[1] » ?

M'est avis qu'il le faut même avant, dit-il.

N'allons point, dis-je, contester à cet égard avec Phocylide; mais demandons-nous à nous-mêmes si le riche doit pratiquer la vertu et s'il lui est impossible de vivre sans elle,
b ou si la manie de nourrir les maladies qui empêche le charpentier et tout autre artisan de s'appliquer à son métier, n'empêche pas le riche de suivre le précepte de Phocylide.

Si, par Zeus, dit-il et j'ose dire que rien ne l'empêche davantage que ce soin excessif du corps qui va au delà des règles de la gymnastique; car il est gênant dans l'administration d'une maison, dans les expéditions militaires et dans les emplois sédentaires.

Mais son inconvénient le plus fâcheux, c'est qu'il fait obstacle à toute étude, réflexion, méditation intérieure;
c car on a toujours peur des maux de tête et des vertiges et on accuse la philosophie d'en être la cause. Aussi partout où il se rencontre, il fait un obstacle insurmontable à la pratique et à la manifestation de la vertu; car il fait qu'on croit toujours être malade et qu'on ne cesse de se plaindre de sa santé.

citoyen de Sélymbria. Platon le mentionne encore *Prot.* 316 E et *Phèdre* 227 D. Il fit de la gymnastique une branche de la médecine. Cf. Eustathe *Il.*, XI, p. 829-40 : « On dit que les anciens n'ont inventé que l'art chirurgical et l'art pharmaceutique, mais que la diététique fut inaugurée par Hippocrate et perfectionnée par Hérodicos, Praxagoras et Chrysippe. »

1. Phoc. *Fr.* 10 (Bergk).

γενόμενος ζῇ τὰ ἑαυτοῦ πράττων· ἐὰν δὲ μὴ ἱκανὸν ᾖ τὸ σῶμα ὑπενεγκεῖν, τελευτήσας πραγμάτων ἀπηλλάγη.

Καὶ τῷ τοιούτῳ μέν γ', ἔφη, δοκεῖ πρέπειν οὕτω ἰατρικῇ χρῆσθαι.

Ἆρα, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι ἦν τι αὐτῷ ἔργον, || ὃ εἰ μὴ πράττοι, 407 a
οὐκ ἐλυσιτέλει ζῆν;

Δῆλον, ἔφη.

Ὁ δὲ δὴ πλούσιος, ὥς φαμεν, οὐδὲν ἔχει τοιοῦτον ἔργον προκείμενον, οὗ ἀναγκαζομένῳ ἀπέχεσθαι ἀβίωτον.

Οὔκουν δὴ λέγεταί γε.

Φωκυλίδου γάρ, ἦν δ' ἐγώ, οὐκ ἀκούεις πῶς φησι δεῖν, ὅταν τῷ ἤδη βίος ᾖ, ἀρετῆν ἀσκεῖν.

Οἶμαι δέ γε, ἔφη, καὶ πρότερον.

Μηδέν, εἶπον, περὶ τούτου αὐτῷ μαχώμεθα, ἀλλ' ἡμᾶς αὐτοὺς διδάξωμεν πότερον μελετητέον τοῦτο τῷ πλουσίῳ καὶ ἀβίωτον τῷ μὴ | μελετῶντι, ἢ νοσοτροφία τεκτονικῇ b
μὲν καὶ ταῖς ἄλλαις τέχναις ἐμπόδιον τῇ προσέξει τοῦ νοῦ, τὸ δὲ Φωκυλίδου παρακέλευμα οὐδὲν ἐμποδίζει.

Ναὶ μὰ τὸν Δία, ἦ δ' ὅς· σχεδόν γέ τι πάντων μάλιστα ἥ γε περαιτέρω γυμναστικῆς ἡ περιττὴ αὕτη ἐπιμέλεια τοῦ σώματος· καὶ γὰρ πρὸς οἰκονομίας καὶ πρὸς στρατείας καὶ πρὸς ἑδραίους ἐν πόλει ἀρχὰς δύσκολος.

Τὸ δὲ δὴ μέγιστον, ὅτι καὶ πρὸς μαθήσεις ἀστινασοῦν καὶ ἐννοήσεις τε καὶ μελέτας | πρὸς ἑαυτὸν χαλεπή, c
κεφαλῆς τινας ἀεὶ διατάσεις καὶ ἰλίγγους ὑποπτεύουσα καὶ αἰτιωμένη ἐκ φιλοσοφίας ἐγγίγνεσθαι, ὥστε, ὅπῃ αὕτη, ἀρετῇ ἀσκεῖσθαι καὶ δοκιμάζεσθαι πάντῃ ἐμπόδιος· κάμνειν γὰρ οἴεσθαι ποιεῖ ἀεὶ καὶ ὠδίνοντα μήποτε λήγειν περὶ τοῦ σώματος.

e 6 ἥνδ' : οὖν δ' F || **407 a** 7 φωκυλίδου : -λλίδου A^2 || πῶς : ὃς F || supra δεῖν F^2 scripsit ἡδύ || 9 δέ γε : ex δέ γε fecit δ' ἔγωγε F^2 || 11 διδάξωμεν : -ομεν F^1 || **b** 1 ἦ F : ἡ A || 4 γέ τι A : τί γε F Gal. || 5 ἥ γε : εἴ γε F^2 || 9 τε om. F || **c** 2 τινας W : τινος codd. || διατάσεις F^2 Gal. : διαστ. codd. || ἰλίγγους : ἰλείγ. A^2 || 3 αὕτη, ἀρετῇ ἀσκεῖσθαι καὶ δοκιμάζεσθαι W : ταύτῃ ἀρετῇ ἀσκεῖται καὶ δοκιμάζεται codd.

Cela est inévitable, dit-il.

Aussi pouvons-nous affirmer que c'est parce qu'il savait cela qu'Asclépios n'a songé qu'à ceux à qui la nature et le
d régime ont fait une bonne santé et qui n'ont que des maladies localisées ; c'est pour ceux-là, c'est pour de telles constitutions qu'il a inventé la médecine ; c'est pour cela qu'il a traité les malades par des potions et des résections, sans changer leur régime habituel, afin que la république n'en souffrît aucun dommage ; mais à l'égard des sujets foncièrement et entièrement malsains, il n'a pas voulu leur prolonger une vie misérable par un lent régime d'évacuations et d'infusions, ni leur faire enfanter des rejetons qui naturellement seraient faits comme eux ; il n'a pas cru qu'il fallût soigner un
e homme incapable de vivre le temps fixé par la nature, parce que cela n'est avantageux ni à lui-même, ni à l'Etat.

Tu fais d'Asclépios, dit-il, un politique.

Il est évident qu'il l'était, dis-je, et, si tu jettes les yeux sur ses enfants, tu verras qu'en même temps qu'ils combat-
408 a taient vaillamment devant Troie, ils exerçaient la médecine comme je le dis. Ne te souviens-tu pas que, lorsque Ménélas fut frappé d'une flèche par Pandaros,

« ils succèrent le sang de la blessure, et versèrent dessus des drogues émollientes[1] »,

sans lui prescrire, pas plus qu'à Eurypyle, ce qu'il fallait boire ou manger après, attendu que les drogues suffisaient à guérir des guerriers qui, avant d'être blessés, étaient sains et
b réglés dans leur régime, même s'il leur arrivait de boire dans le moment même le breuvage dont nous avons parlé. Mais pour un homme naturellement maladif et incontinent, ils ne croyaient pas qu'il fût avantageux ni pour lui ni pour les autres de prolonger sa vie, ni que l'art médical fût fait pour lui, ni qu'il fallût le soigner, fût-il plus riche que Midas[2].

A t'entendre, dit-il, les fils d'Asclépios étaient bien ingénieux.

1. *Iliade*, IV, 218 αἷμ' ἐκμυζήσας ἐπ' ἄρ' ἤπια φάρμακα εἰδὼς πάσσε. Homère parle de Machaon seul. Platon accommode le vers à son dessein et transforme le singulier en pluriel.

2. Cf. Tyrtée, *Eleg.* III, 6-7

Οὐδ' εἰ Τιθωνοῖο φυὴν χαριέστερος εἴη,
Πλουτοίη δὲ Μιδεω καὶ Κινύρεω βάθιον.

Εἰκός γε, ἔφη.

Οὐκοῦν ταῦτα γιγνώσκοντα φῶμεν καὶ Ἀσκληπιὸν τοὺς μὲν φύσει τε καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντας τὰ σώματα, νόσημα δέ τι ἀποκεκριμένον | ἴσχοντας ἐν αὐτοῖς, τούτοις d μὲν καὶ ταύτῃ τῇ ἕξει καταδεῖξαι ἰατρικήν, φαρμάκοις τε καὶ τομαῖς τὰ νοσήματα ἐκβάλλοντα αὐτῶν τὴν εἰωθυῖαν προστάττειν δίαιταν, ἵνα μὴ τὰ πολιτικὰ βλάπτοι, τὰ δ' εἴσω διὰ παντὸς νενοσηκότα σώματα οὐκ ἐπιχειρεῖν διαίταις κατὰ σμικρὸν ἀπαντλοῦντα καὶ ἐπιχέοντα μακρὸν καὶ κακὸν βίον ἀνθρώπῳ ποιεῖν, καὶ ἔκγονα αὐτῶν, ὡς τὸ εἰκός, ἕτερα τοιαῦτα φυτεύειν, ἀλλὰ τὸν μὴ δυνάμενον | ἐν τῇ καθεστηκυίᾳ περιόδῳ ζῆν μὴ οἴεσθαι δεῖν θερα- e πεύειν, ὡς οὔτε αὑτῷ οὔτε πόλει λυσιτελῆ;

Πολιτικόν, ἔφη, λέγεις Ἀσκληπιόν.

Δῆλον, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι τοιούτος ἦν· καὶ οἱ παῖδες αὐτοῦ οὐχ ὁρᾷς ὡς καὶ ἐν Τροίᾳ ἀγαθοὶ πρὸς τὸν πό||λεμον ἐφάνη- 408 a σαν, καὶ τῇ ἰατρικῇ, ὡς ἐγὼ λέγω, ἐχρῶντο; ἢ οὐ μέμνησαι ὅτι καὶ τῷ Μενέλεῳ ἐκ τοῦ τραύματος οὗ ὁ Πάνδαρος ἔβαλεν

αἷμ' ἐκμυζήσαντ' ἐπί τ' ἤτια φάρμακ' ἔπασσον,

ὅ τι δ' ἐχρῆν μετὰ τοῦτο ἢ πιεῖν ἢ φαγεῖν οὐδὲν μᾶλλον ἢ τῷ Εὐρυπύλῳ προσέταττον, ὡς ἱκανῶν ὄντων τῶν φαρμάκων ἰάσασθαι ἄνδρας πρὸ τῶν τραυμάτων ὑγιεινούς τε καὶ κοσμίους ἐν διαίτῃ, | κἂν εἰ τύχοιεν ἐν τῷ παραχρῆμα b κυκεῶνα πιόντες, νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον οὔτε αὐτοῖς οὔτε τοῖς ἄλλοις ᾤοντο λυσιτελεῖν ζῆν, οὐδ' ἐπὶ τούτοις τὴν τέχνην δεῖν εἶναι, οὐδὲ θεραπευτέον αὐτούς, οὐδ' εἰ Μίδου πλουσιώτεροι εἶεν.

Πάνυ κομψούς, ἔφη, λέγεις Ἀσκληπιοῦ παῖδας.

c 7 εἰκός γε, ἔφη om. F || 10 ἀποκεκριμένον : -κρυμμένον F^2 || d 4 βλάπτοι : -τοιτο F || 7 ὡς : εἰς F^1 || e 2 λυσιτελῆ : -εῖ F^1 || 3 λέγεις, ἔφη F || 4 ὅτι τοιοῦτος ἦν quae ante οὐχ ὁρᾷς praebent codd. transtulit post ἐγώ Schneider. Ante ὅτι addit δεικνύοιεν ἂν W, δεικνύοιεν addit in m. F || 5 οὐχ : ἢ οὐχ D^2W || ἀγαθοὶ : -θῇ F^1 || 408 a 4 ἐκμυζήσαντ' : -σαντες F || 6 προσέταττον : -εν F^1 || 7 ἰάσασθαι : ἰᾶσθαι F.

XVI Comme il convient, dis-je. Cependant les poètes tragiques et Pindare[1] ne partagent pas notre avis. Ils disent qu'Asclépios était fils d'Apollon, et qu'il se laissa persuader
c à prix d'or de guérir un homme riche qui se mourait, et que pour cette raison il fut frappé de la foudre. Pour nous, conséquemment à ce que nous avons dit plus haut, nous refuserons de les en croire sur les deux assertions à la fois, et nous dirons que, s'il était fils d'un dieu, il n'était point avide d'un gain sordide, ou que, s'il était avide d'un gain sordide, il n'était point fils d'un dieu.

C'est très juste, dit-il, ce que tu soutiens-là. Mais que penses-tu de ceci, Socrate? N'avons-nous pas besoin de bons médecins dans notre Etat? Or les meilleurs médecins sont, je crois, ceux qui ont traité le plus de tempéraments sains et
d malsains, et pareillement les meilleurs juges sont ceux qui ont eu affaire à des natures de toute espèce.

Oui, dis-je, je suis d'avis que nous avons besoin de bons médecins et de bons juges; mais sais-tu ceux que je tiens pour tels?

Je le saurai, si tu me le dis, répondit-il.

Je vais essayer, repris-je; mais tu as joint dans la même question deux choses qui ne sont pas les mêmes.

Comment? dit-il.

Quels sont les meilleurs médecins?

Parlons d'abord des médecins, dis-je. Les plus habiles seraient ceux qui, débutant de bonne heure dans la carrière, joindraient à la connaissance de
e l'art la plus grande expérience des affections corporelles et qui, étant eux-mêmes d'une complexion malsaine, auraient eu toutes les maladies. Car ce n'est point, je pense, par le corps qu'ils guérissent le corps; autrement il leur serait interdit d'être malsains et de tomber jamais malades; mais c'est avec l'âme qu'ils soignent le corps, et l'âme ne peut bien soigner quelque mal que ce soit, si elle est elle-même ou devient malsaine.

C'est juste, dit-il.

(pas même s'il était plus charmant que Tithon, plus riche que Midas et Kinyras).

1. Eschyle, *Agam.* 1022; Euripide, *Alc.* 3, Pindare, *Pyth.* 3. 55-58.

XVI Πρέπει, ἦν δ' ἐγώ. Καίτοι ἀπειθοῦντές γε ἡμῖν οἱ τραγῳδοποιοί τε καὶ Πίνδαρος Ἀπόλλωνος μέν φασιν Ἀσκληπιὸν εἶναι, ὑπὸ δὲ χρυσοῦ πεισθῆναι | πλούσιον c ἄνδρα θανάσιμον ἤδη ὄντα ἰάσασθαι, ὅθεν δὴ καὶ κεραυνωθῆναι αὐτόν. Ἡμεῖς δὲ κατὰ τὰ προειρημένα οὐ πεισόμεθα αὐτοῖς ἀμφότερα, ἀλλ' εἰ μὲν θεοῦ ἦν, οὐκ ἦν, φήσομεν, αἰσχροκερδής· εἰ δὲ αἰσχροκερδής, οὐκ ἦν θεοῦ.

Ὀρθότατα, ἦ δ' ὅς, ταῦτά γε. Ἀλλὰ περὶ τοῦδε τί λέγεις, ὦ Σώκρατες; ἆρ' οὐκ ἀγαθοὺς δεῖ ἐν τῇ πόλει κεκτῆσθαι ἰατρούς; εἶεν δ' ἄν που μάλιστα τοιοῦτοι ὅσοι πλείστους μὲν ὑγιεινούς, πλείστους | δὲ νοσώδεις μετεχει- d ρίσαντο, καὶ δικασταὶ αὖ ὡσαύτως οἱ παντοδαπαῖς φύσεσιν ὁμιληκότες.

Καὶ μάλα, εἶπον, ἀγαθοὺς λέγω. Ἀλλ' οἶσθα οὓς ἡγοῦμαι τοιούτους;

Ἂν εἴπῃς, ἔφη.

Ἀλλὰ πειράσομαι, ἦν δ' ἐγώ· σὺ μέντοι οὐχ ὅμοιον πρᾶγμα τῷ αὐτῷ λόγῳ ἤρου.

Πῶς; ἔφη.

Ἰατροὶ μέν, εἶπον, δεινότατοι ἂν γένοιντο, εἰ ἐκ παίδων ἀρξάμενοι πρὸς τῷ μανθάνειν τὴν τέχνην ὡς πλείστοις τε καὶ πονηροτάτοις σώμασιν ὁμιλήσειαν | καὶ αὐτοὶ πάσας e νόσους κάμοιεν καὶ εἶεν μὴ πάνυ ὑγιεινοὶ φύσει. Οὐ γάρ, οἶμαι, σώματι σῶμα θεραπεύουσιν· οὐ γὰρ ἂν αὐτὰ ἐνεχώρει κακὰ εἶναί ποτε καὶ γενέσθαι· ἀλλὰ ψυχῇ σῶμα, ᾗ οὐκ ἐγχωρεῖ κακὴν γενομένην τε καὶ οὖσαν εὖ τι θεραπεύειν.

Ὀρθῶς, ἔφη.

b 8 τε καὶ : καὶ F || **c** 3 πεισόμεθα F : πειθό. A || 6 ὀρθότατα : ὀρ. γε F || **d** 4 οὓς : ὡς Stob. || 7 ὅμοιον : -οῦν F^1 || 10 εἰ om. Stob. || 11 τῷ : τὸ F Stob. || **e** 3 σώματι σῶμα : σῶμα σώματι F || 4 κακὰ εἶναι ἐνεχώρει Stob. || 5 ᾗ F^2W Stob. : ἢ AF || εὖ τι om. F add. εὖ s. u.

409 a *Quels sont les meilleurs juges?* Mais le juge, mon ami, c'est par l'âme qu'il commande à l'âme. Or il ne convient pas que l'âme vive dès la jeunesse dans le commerce d'âmes perverses, ni qu'elle ait passé elle-même par la pratique de tous les crimes, à seule fin qu'elle puisse rapidement conjecturer d'après elle-même les crimes des autres, comme le médecin diagnostique les maladies d'après les siennes. Il faut au contraire qu'elle soit restée pendant la jeunesse innocente et pure de vice, si l'on veut qu'elle juge sainement, grâce à sa propre honnêteté, de ce qui est juste. Voilà pourquoi aussi les gens de bien se montrent simples dans leur jeunesse et sont facilement dupes
b des méchants : ils ne trouvent pas en eux-mêmes de modèles de la mentalité des pervers.

Oui, dit-il, c'est bien ainsi qu'ils sont.

Ainsi, repris-je, le bon juge ne saurait être jeune ; il faut qu'il soit vieux, qu'il ait appris tard ce qu'est l'injustice, qu'il ne l'ait pas connue comme un vice personnel logé dans son âme, mais qu'il l'ait étudiée longtemps, comme un vice étranger, dans l'âme des autres, et qu'il discerne quelle sorte
c de mal elle est par la science, et non par sa propre expérience.

Ce serait sans doute un juge idéal, dit-il, qu'un juge ainsi formé.

Et ce serait le bon juge que tu réclamais, dis-je ; car celui qui a l'âme bonne est bon. Au contraire cet homme habile et prompt à soupçonner le mal, qui lui-même ayant commis mille injustices se croit adroit et sage, quand il est en rapport avec ses semblables, fait preuve d'une clairvoyance supérieure, parce qu'il voit dans sa propre conscience l'image de la leur ; quand au contraire il se trouve avec des gens de bien déjà
d avancés en âge [1], alors il laisse voir son incapacité par sa méfiance déplacée et par son ignorance de la droiture, dont il n'a point de modèle en lui-même. Mais comme il rencontre plus de méchants que d'hommes de bien, il passe plutôt pour éclairé que pour ignorant à ses yeux et à ceux d'autrui.

1. Platon songe ici à son maître Socrate condamné par des juges incapables de le comprendre. Cf. VII 517 A et *Théét.* 174 C.

Δικαστὴς δέ γε, ὦ φίλε, ψυχῇ ψυχῆς ἄρχει, ᾗ || οὐκ 409 a
ἐγχωρεῖ ἐκ νέας ἐν πονηραῖς ψυχαῖς τεθράφθαι τε καὶ
ὡμιληκέναι καὶ πάντα ἀδικήματα αὐτὴν ἠδικηκυῖαν διεξε-
ληλυθέναι, ὥστε ὀξέως ἀφ᾽ αὑτῆς τεκμαίρεσθαι τὰ τῶν
ἄλλων ἀδικήματα οἷον κατὰ σῶμα νόσους· ἀλλ᾽ ἄπειρον
αὐτὴν καὶ ἀκέραιον δεῖ κακῶν ἠθῶν νέαν οὖσαν γεγονέναι,
εἰ μέλλει καλὴ κἀγαθὴ οὖσα κρίνειν ὑγιῶς τὰ δίκαια. Διὸ
δὴ καὶ εὐήθεις νέοι ὄντες οἱ ἐπιεικεῖς φαίνονται καὶ εὐεξα-
πάτητοι ὑπὸ τῶν ἀδίκων, ἅτε οὐκ ἔχοντες | ἐν ἑαυτοῖς b
παραδείγματα ὁμοιοπαθῆ τοῖς πονηροῖς.

Καὶ μὲν δή, ἔφη, σφόδρα γε αὐτὸ πάσχουσι.

Τοιγάρτοι, ἦν δ᾽ ἐγώ, οὐ νέον, ἀλλὰ γέροντα δεῖ τὸν
ἀγαθὸν δικαστὴν εἶναι, ὀψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας οἷόν
ἐστιν, οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἐνοῦσαν ᾐσθημένον,
ἀλλ᾽ ἀλλοτρίαν ἐν ἀλλοτρίαις μεμελετηκότα ἐν πολλῷ
χρόνῳ διαισθάνεσθαι οἷον πέφυκε κακόν, ἐπιστήμῃ, οὐκ
ἐμπειρίᾳ | οἰκείᾳ κεχρημένον. c

Γενναιότατος γοῦν, ἔφη, ἔοικεν εἶναι ὁ τοιοῦτος δικα-
στής.

Καὶ ἀγαθός γε, ἦν δ᾽ ἐγώ, ὃ σὺ ἠρώτας· ὁ γὰρ ἔχων
ψυχὴν ἀγαθὴν ἀγαθός. Ὁ δὲ δεινὸς ἐκεῖνος καὶ κακόπο-
τος, ὁ πολλὰ αὐτὸς ἠδικηκὼς καὶ πανοῦργός τε καὶ σοφὸς
οἰόμενος εἶναι, ὅταν μὲν ὁμοίοις ὁμιλῇ, δεινὸς φαίνεται
ἐξευλαβούμενος, πρὸς τὰ ἐν αὑτῷ παραδείγματα ἀπο-
σκοπῶν· ὅταν δὲ ἀγαθοῖς καὶ πρεσβυτέροις ἤδη πλησιάσῃ,
ἀβέλτερος αὖ | φαίνεται, ἀπιστῶν παρὰ καιρὸν καὶ ἀγνοῶν d
ὑγιὲς ἦθος, ἅτε οὐκ ἔχων παράδειγμα τοῦ τοιούτου.
Πλεονάκις δὲ πονηροῖς ἢ χρηστοῖς ἐντυγχάνων σοφώτερος
ἢ ἀμαθέστερος δοκεῖ εἶναι αὐτῷ τε καὶ ἄλλοις.

e 8 ψυχῇ om. F || ᾗ AF² : ἢ A²F || **409 a** 3 διεξεληλυθέναι om. Stob. 4 ἀφ᾽ αὑτῆς : ἀπ᾽ αὐτῆς F || **b** 2 ὁμοιοπαθῆ : ὁμοπ. Stob. || 4 τοιγάρτοι A : τῷ τοι F Stob. || 6 οἰκείαν : -κίαν Stob. || 8 διαισθάνεσθαι : δεῖ αἰσθ. Stob. || **c** 4 γε om. Stob. || 6 ὁ om. Stob. || **d** 1 καιρόν : λῆρον Stob. || 2 παράδειγμα τοῦ : παραδείγματος Stob. || 3 δὲ : τε Stob. || σοφώτερος : ἀσ. F || 4 εἶναι om. F.

Rien n'est plus vrai, dit-il.

XVII Donc, repris-je, le juge qu'il nous faut chercher, le juge bon et sage, ne sera pas cet homme, mais l'autre; car la méchanceté ne saurait à la fois se connaître elle-même et la vertu, tandis que la vertu, aidée par l'éducation qui
e éclaire la nature, arrivera avec le temps à connaître à la fois elle-même et le vice; dès lors, selon moi, c'est à l'homme vertueux, non au méchant qu'il appartient de devenir habile.

C'est aussi mon avis, dit-il.

Ainsi donc tu établiras dans l'Etat une médecine telle que nous l'avons définie, avec une judicature formée comme je
410 a l'ai dit, pour s'occuper des citoyens qui sont bien constitués de corps et d'âme; quant aux autres, on laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué[1], et les citoyens feront périr eux-mêmes ceux qui ont l'âme naturellement perverse et incorrigible.

C'est évidemment, dit-il, ce qu'il y a de mieux à faire et pour ces malheureux et pour l'Etat.

Quant aux jeunes gens, repris-je, il est évident qu'ils se garderont de se mettre dans le cas d'avoir besoin des juges, s'ils sont élevés dans cette musique simple, qui, disions-nous, fait naître la tempérance.

Sans doute, dit-il.

b Est-ce qu'en suivant les mêmes principes, le musicien qui s'adonne à la gymnastique, n'arrivera pas, s'il le veut, à se passer de la médecine, hors les cas de nécessité?

Je le crois.

La gymnastique doit développer la force morale plutôt que la force physique.

Dans ses exercices mêmes et dans ses travaux, il aura en vue de développer en lui la force morale plutôt que la force physique, et il n'imitera pas les autres athlètes, dont le régime et les travaux n'ont en vue que la vigueur du corps.

1. Platon parle ici en législateur qui trace pour la médecine et la justice des règles générales pour la conservation ou la suppression de certains citoyens. Pausanias disait de même que le meilleur médecin était celui qui ne gâte pas les valétudinaires, mais qui les enterre le plus vite (Plut., *Apophth, Lac.* 231 A).

Παντάπασι μὲν οὖν, ἔφη, ἀληθῆ.

XVII Οὐ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τοιοῦτον χρὴ τὸν δικαστὴν ζητεῖν τὸν ἀγαθόν τε καὶ σοφόν, ἀλλὰ τὸν πρότερον· πονηρία μὲν γὰρ ἀρετήν τε καὶ αὐτὴν οὔποτ' ἂν γνοίη, ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὐτῆς τε | καὶ e πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται. Σοφὸς οὖν οὗτος, ὥς μοι δοκεῖ, ἀλλ' οὐχ ὁ κακὸς γίγνεται.

Καὶ ἐμοί, ἔφη, ξυνδοκεῖ.

Οὐκοῦν καὶ ἰατρικήν, οἵαν εἴπομεν, μετὰ τῆς τοιαύτης δικαστικῆς κατὰ πόλιν νομοθετήσεις, αἳ τῶν πολιτῶν σοι τοὺς μὲν εὐφυεῖς τὰ σώματα καὶ || τὰς ψυχὰς θεραπεύ- 410 a σουσι, τοὺς δὲ μή, ὅσοι μὲν κατὰ σῶμα τοιοῦτοι, ἀποθνῄσκειν ἐάσουσιν, τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀποκτενοῦσιν;

Τὸ γοῦν ἄριστον, ἔφη, αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσιν καὶ τῇ πόλει οὕτω πέφανται.

Οἱ δὲ δὴ νέοι, ἦν δ' ἐγώ, δῆλον ὅτι εὐλαβήσονταί σοι δικαστικῆς εἰς χρείαν ἰέναι, τῇ ἁπλῇ ἐκείνῃ μουσικῇ χρώμενοι ἣν δὴ ἔφαμεν σωφροσύνην ἐντίκτειν.

Τί μήν; ἔφη.

Ἆρ' οὖν οὐ κατὰ ταὐτὰ | ἴχνη ταῦτα ὁ μουσικὸς γυμνα- b στικὴν διώκων, ἐὰν ἐθέλῃ, αἱρήσει, ὥστε μηδὲν ἰατρικῆς δεῖσθαι ὅ τι μὴ ἀνάγκη;

Ἔμοιγε δοκεῖ.

Αὐτὰ μὴν τὰ γυμνάσια καὶ τοὺς πόνους πρὸς τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως βλέπων κἀκεῖνο ἐγείρων πονήσει μᾶλλον ἢ πρὸς ἰσχύν, οὐχ ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἀθληταὶ βώμης ἕνεκα σιτία καὶ πόνους μεταχειριεῖται.

d 9 ἅμα : ἀλλὰ Stob. || **e** 2 μοι : ἐμοὶ F Stob. || 3 κακὸς : κ. τι Stob. || **410 a** 2 σῶμα : τὸ σ. Stob. || 3 τὴν om. F || καὶ : τε καὶ Stob. || 4 αὐτοὶ : καὶ αὐτοὶ Stob. || 9 δὴ : δὲ F^1 || **b** 5 μὴν : γε μὴν Gal. || 6 κἀκεῖνο ἐγείρων : κἀκεῖν' ἐπεγείρων Gal. || 8 μεταχειριεῖται : -ρίζονται Gal.

C'est très juste, dit-il.

Crois-tu, Glaucon, repris-je, que l'éducation fondée sur la
c musique et la gymnastique ait pour but, comme on le croit, de former par l'une le corps, par l'autre l'âme?

Quel autre but pourrait-elle viser? dit-il.

Il se peut fort bien, répondis-je, que l'une et l'autre aient été établies principalement pour l'âme.

Comment cela?

Il faut tempérer la musique et la gymnastique l'une par l'autre.

N'as-tu pas remarqué, dis-je, quel est le caractère des gens qui pratiquent assidument la gymnastique sans toucher à la musique, et de ceux qui font l'inverse?

d De quoi, dit-il, entends-tu parler?

De la sauvagerie et de la dureté des uns, dis-je, de la mollesse et de la douceur des autres.

Oui, dit-il, j'ai remarqué que ceux qui s'adonnent uniquement à la gymnastique y contractent une brutalité excessive, et que ceux qui cultivent exclusivement la musique deviennent d'une mollesse dégradante.

Et cependant, repris-je, cette brutalité vient d'un naturel ardent, qui, bien dirigé, se tourne en courage, mais qui, trop tendu, aboutit naturellement à une intraitable dureté.

e Je le crois, dit-il.

Et la douceur ne vient-elle pas d'un caractère philosophe, qui, trop relâché, devient plus mou que de raison, tandis que, bien dirigé, il reste doux et réglé?

C'est exact.

Or nous prétendons que ces deux naturels doivent se trouver réunis dans nos guerriers[1].

1. Platon reprend et résume ici ce qu'il a dit 375 C. Le but de l'éducation est de produire des citoyens qui réunissent la douceur et la force, la sensibilité et le courage, l'activité intellectuelle et la force morale. C'est un idéal où se mêlent les vertus distinctives d'Athènes et de Sparte, de la Grèce et de Rome. Il ressemble à maints égards à celui de Périclès φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας (Thucyd. II 10). On le comprendra mieux, si on le compare à ce que dit Platon dans le *Pol.* 306 C-311 C et *Lois* 773 CD.

Ὀρθότατα, ἦ δ' ὅς.

Ἆρ' οὖν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Γλαύκων, καὶ οἱ καθιστάντες
μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ | παιδεύειν οὐχ οὗ ἕνεκά τινες c
οἴονται καθιστᾶσιν, ἵνα τῇ μὲν τὸ σῶμα θεραπεύοιντο, τῇ
δὲ τὴν ψυχήν ;

Ἀλλὰ τί μήν ; ἔφη.

Κινδυνεύουσιν, ἦν δ' ἐγώ, ἀμφότερα τῆς ψυχῆς ἕνεκα
τὸ μέγιστον καθιστάναι.

Πῶς δή ;

Οὐκ ἐννοεῖς, εἶπον, ὡς διατίθενται αὐτὴν τὴν διάνοιαν
οἳ ἂν γυμναστικῇ μὲν διὰ βίου ὁμιλήσωσιν, μουσικῆς δὲ μὴ
ἅψωνται ; ἢ ὅσοι ἂν τοὐναντίον διατεθῶσιν ;

Τίνος δέ, ἦ δ' ὅς, | περὶ λέγεις ; d

Ἀγριότητός τε καὶ σκληρότητος, καὶ αὖ μαλακίας τε καὶ
ἡμερότητος, ἦν δ' ἐγώ.

Ἔγωγε, ἔφη· ὅτι οἱ μὲν γυμναστικῇ ἀκράτῳ χρησάμενοι
ἀγριώτεροι τοῦ δέοντος ἀποβαίνουσιν, οἱ δὲ μουσικῇ μαλα-
κώτεροι αὖ γίγνονται ἢ ὡς κάλλιον αὐτοῖς.

Καὶ μήν, ἦν δ' ἐγώ, τό γε ἄγριον τὸ θυμοειδὲς ἂν τῆς
φύσεως παρέχοιτο, καὶ ὀρθῶς μὲν τραφὲν ἀνδρεῖον ἂν εἴη,
μᾶλλον δ' ἐπιταθὲν τοῦ δέοντος σκληρόν τε καὶ χαλεπὸν
γίγνοιτ' ἄν, ὡς τὸ εἰκός.

Δοκεῖ μοι, ἔφη.

Τί δέ ; τὸ ἥμερον | οὐχ ἡ φιλόσοφος ἂν ἔχοι φύσις, καὶ e
μᾶλλον μὲν ἀνεθέντος αὐτοῦ μαλακώτερον εἴη τοῦ δέοντος,
καλῶς δὲ τραφέντος ἥμερόν τε καὶ κόσμιον ;

Ἔστι ταῦτα.

Δεῖν δέ γέ φαμεν τοὺς φύλακας ἀμφοτέρα ἔχειν τούτω
τὼ φύσει.

c 2 καθιστᾶσιν : -ίστασαν Madvig || 10 ἤ : ἢ αὖ F || ὅσοι : ὧσι F¹
d 7 γε : τε F || e 2 εἴη : ἂν εἴη F || 5 ἀμφοτέρα Schneider : ἀμφότερα
codd. || τούτω τὼ φύσει F : τ. τ. φύση sed η in ras. et in m. φύσει A
τούτων τῶν φύσεων F².

Il le faut en effet.

Il faut donc les mettre en harmonie l'un avec l'autre.

Sans aucun doute.

Et leur harmonie rend l'âme à la fois tempérante et cou-
411 a rageuse.

Assurément.

Et leur désaccord la rend lâche et brutale.

Oui, certainement.

XVIII Lors donc qu'un homme laisse la musique l'enchanter au son de la flûte et verser en son âme, par le canal des oreilles comme par un entonnoir, les harmonies suaves, molles et plaintives dont nous parlions tout à l'heure, et qu'il passe toute sa vie à fredonner et à savourer la beauté du chant[1], tout d'abord il adoucit par là l'élément irascible qui se
b trouve en son âme, comme le feu amollit le fer, et il perd la rudesse qui le rendait inutile auparavant; mais s'il continue à s'adonner à la musique et à ses ravissements, son courage ne tarde pas à se dissoudre et à se fondre, jusqu'à ce qu'il soit entièrement dissipé, que son âme ait perdu tout ressort, et qu'il ne soit plus qu'un « guerrier sans vigueur[2] ».

C'est bien ainsi que les choses se passent, dit-il.

Et si, repris-je, la nature l'a doué à sa naissance d'une âme molle, cet effet ne se fait pas attendre; si au contraire elle l'a doué d'une âme courageuse, son cœur est bientôt
c énervé, impresssionnable, prompt à s'emporter et à s'apaiser pour des riens; de courageux qu'il était, il est devenu violent, irascible, atrabilaire.

C'est vrai.

Si au rebours il s'adonne assidûment à la gymnastique et à la bonne chère, sans se soucier de la musique et de la phi-

1. Il est infiniment regrettable qu'il nous reste si peu de chose de la musique grecque. Telle qu'elle était, elle était écoutée avec ravissement par des gens qui avaient reçu une éducation musicale complète et qui devaient être aussi finement doués pour cet art que pour les autres. On sait que plusieurs Athéniens, prisonniers en Sicile, gagnèrent leur liberté en chantant des airs d'Euripide. A en juger par ce passage de Platon, les mélomanes ne devaient pas manquer à Athènes.

2. Le mot est appliqué à Ménélas, *Iliade*, XVII. 588.

Δεῖ γάρ.

Οὐκοῦν ἡρμόσθαι δεῖ αὐτὰς πρὸς ἀλλήλας;

Πῶς δ' οὔ;

Καὶ τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ
|| ψυχή; 411 a

Πάνυ γε.

Τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος;

Καὶ μάλα.

XVIII Οὐκοῦν ὅταν μέν τις μουσικῇ παρέχῃ καταυλεῖν καὶ καταχεῖν τῆς ψυχῆς διὰ τῶν ὤτων ὥσπερ διὰ χώνης ἃς νῦν δὴ ἡμεῖς ἐλέγομεν τὰς γλυκείας τε καὶ μαλακὰς καὶ θρηνώδεις ἁρμονίας, καὶ μινυρίζων τε καὶ γεγανωμένος ὑπὸ τῆς ᾠδῆς διατελῇ τὸν βίον ὅλον, οὗτος τὸ μὲν πρῶτον, εἴ τι θυμοειδὲς εἶχεν, ὥσπερ | σίδηρον ἐμάλαξεν καὶ χρή- b
σιμον ἐξ ἀχρήστου καὶ σκληροῦ ἐποίησεν· ὅταν δ' ἐπέχων μὴ ἀνιῇ, ἀλλὰ κηλῇ, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη τήκει καὶ λείβει, ἕως ἂν ἐκτήξῃ τὸν θυμὸν καὶ ἐκτέμῃ ὥσπερ νεῦρα ἐκ τῆς ψυχῆς καὶ ποιήσῃ « μαλθακὸν αἰχμητήν ».

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Καὶ ἐὰν μέν γε, ἦν δ' ἐγώ, ἐξ ἀρχῆς φύσει ἄθυμον λάβῃ, ταχὺ τοῦτο διεπράξατο· ἐὰν δὲ θυμοειδῆ, ἀσθενῆ ποιήσας τὸν θυμὸν ὀξύρροπον ἀπειργάσατο, ἀπὸ σμικρῶν | ταχὺ ἐρεθιζόμενόν τε καὶ κατασβεννύμενον. Ἀκράχολοι c
οὖν καὶ ὀργίλοι ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγένηνται, δυσκολίας ἔμπλεῳ.

Κομιδῇ μὲν οὖν.

Τί δὲ ἂν αὖ γυμναστικῇ πολλὰ πονῇ καὶ εὐωχῆται εὖ μάλα, μουσικῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας μὴ ἅπτηται; οὐ πρῶτον

411 a 4 καὶ μάλα om. F add. in m. || 7 ἡμεῖς non legit Demetrius || b 2 ἐπέχων : καταχέων Demetrius ἐπιχέων Morgenstern || 3 τὸ : τὸ δὴ F Demetrius τί δὴ Stob. || τήκει ἤδη F || c 1 ἀκράχολοι D : ἀκρό. AF || 2 οὖν : τε F || γεγένηνται : -ηται pr. A || 3 ἔμπλεῳ F²W : -εοι AF || 4 κομιδῇ : *** κ. A || 5 γυμναστικῇ : -κός A².

losophie, tout d'abord la conscience de sa vigueur ne le remplit-elle pas de fierté et de courage, et ne devient-il pas plus brave qu'il n'était?

Si, assurément.

Mais s'il n'a d'autre occupation que la gymnastique et n'a
d aucun commerce avec la muse, il a beau avoir dans l'âme un certain désir d'apprendre; comme il ne goûte à aucune science, ne prend part à aucune recherche, à aucune discussion, ni à aucune partie de la musique, ce désir s'affaiblit et devient comme sourd et aveugle, parce que, confiné dans ses sensations grossières, il ne sait ni l'éveiller ni l'entretenir.

C'est en effet ce qui arrive, dit-il.

Dès lors cet homme devient à coup sûr ennemi des lettres, étranger aux muses; il n'a plus recours aux raisons pour
e persuader; en toute occasion, c'est par la violence et la sauvagerie qu'il marche à ses fins, comme une bête féroce, et il vit dans l'ignorance et la grossièreté, privé du sens de l'harmonie et de la grâce.

C'est tout à fait exact, dit-il.

Je puis donc dire, ce me semble, que c'est en vue de ces deux choses, le courage et la philosophie, qu'un dieu a donné aux hommes les deux arts de la musique et de la gymnastique. Il ne les a pas donnés pour l'âme et pour le corps, si ce n'est en manière d'accessoire, mais bien pour ces deux qualités, courage et philosophie, afin qu'elles s'harmonisent
412 a ensemble par le juste degré de tension ou de relâchement qu'on leur donne[1].

Il semble bien, dit-il.

Ainsi donc celui qui mêle la gymnastique à la musique dans la plus belle proportion et qui les applique à son âme dans la plus juste mesure, celui-là est, nous avons le droit de le dire, le musicien le plus parfait et le plus habile en harmonie, et il l'est beaucoup plus que celui qui accorde ensemble les cordes d'un instrument.

Nous pouvons le dire à juste titre, Socrate, fit-il.

1. L'âme a pour ainsi dire deux cordes, celle de la philosophie et celle du courage, qui font une sorte d'harmonie, quand elles sont accordées à la hauteur voulue par la musique et la gymnastique. La corde du courage est relâchée par la musique et tendue par la gymnastique; inversement celle de la philosophie est relâchée par la

μὲν εὖ ἴσχων τὸ σῶμα φρονήματός τε καὶ θυμοῦ ἐμπίμπλαται καὶ ἀνδρειότερος γίγνεται αὐτὸς αὑτοῦ ;

Καὶ μάλα γε.

Τί δέ, ἐπειδὰν ἄλλο μηδὲν πράττῃ μηδὲ κοινωνῇ Μούσης μηδαμῇ ; | Οὐκ εἴ τι καὶ ἐνῆν αὐτοῦ φιλομαθὲς ἐν τῇ d
ψυχῇ, ἅτε οὔτε μαθήματος γευόμενον οὐδενὸς οὔτε ζητήματος, οὔτε λόγου μετίσχον οὔτε τῆς ἄλλης μουσικῆς, ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται, ἅτε οὐκ ἐγειρόμενον οὐδὲ τρεφόμενον οὐδὲ διακαθαιρομένων τῶν αἰσθήσεων αὐτοῦ ;

Οὕτως, ἔφη.

Μισόλογος δή, εἶμαι, ὁ τοιοῦτος γίγνεται καὶ ἄμουσος, καὶ πειθοῖ μὲν διὰ λόγων οὐδὲν ἔτι χρῆται, βίᾳ δὲ καὶ ἀγριότητι ὥσπερ θηρίον | πρὸς πάντα διαπράττεται, καὶ e
ἐν ἀμαθίᾳ καὶ σκαιότητι μετὰ ἀρρυθμίας τε καὶ ἀχαριστίας ζῇ.

Παντάπασιν, ἦ δ' ὅς, οὕτως ἔχει.

Ἐπὶ δὴ δύ' ὄντε τούτω, ὡς ἔοικε, δύο τέχνα θεὸν ἔγωγ' ἄν τινα φαίην δεδωκέναι τοῖς ἀνθρώποις, μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἐπὶ τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον, οὐκ ἐπὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, εἰ μὴ εἰ πάρεργον, ἀλλ' ἐπ' ἐκείνω, ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον || ἐπιτεινομένω καὶ 412 a
ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.

Καὶ γὰρ ἔοικεν, ἔφη.

Τὸν κάλλιστ' ἄρα μουσικῇ γυμναστικὴν κεραννύντα καὶ μετριώτατα τῇ ψυχῇ προσφέροντα, τοῦτον ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν εἶναι τελέως μουσικώτατον καὶ εὐαρμοστότατον, πολὺ μᾶλλον ἢ τὸν τὰς χορδὰς ἀλλήλαις ξυνιστάντα.

Εἰκότως γ', ἔφη, ὦ Σώκρατες.

c 8 αὐτός : -τῇ F^2 || αὑτοῦ : -τῷ F^2 || d 2 γευόμενον recc. : -ου F γενομένου A || 4 κωφόν : κοῦφον F || e 1 supra διαπράττεται scripsit διαταράττεται F^2 || 2 ἀχαριστίας : ἀχαρισίας A^2 || 5 ἐπὶ δὴ recc. : ἐπειδὴ codd. || δύ' ὄντε : δυοῖν τε F || 8 εἰ πάρεργον D : εἴπερ ἔργον pr. A ἦ πάρεργον A εἴη πάρεργον F^2D^2 πάρεργον F || 412 a 6 φαῖμεν : φαμεν F^1.

Nous aurons donc aussi besoin dans notre Etat, Glaucon, d'un gouverneur[1] qui sache régler ce tempérament, si nous voulons sauver notre constitution.

b Il nous le faudra assurément, et aussi habile que possible.

XIX Tel est le plan général de notre enseignement et de notre éducation.

Pour les danses de nos élèves, les chasses avec ou sans meute, les concours gymniques, les courses de char, à quoi bon disserter là-dessus ? Il est à peu près évident que ces divertissements doivent être conformes à ce plan, et il n'est pas difficile à présent de trouver comment ?

Sans doute, dit-il, ce n'est pas difficile.

Voilà qui est entendu. A présent que nous reste-t-il à déterminer ? N'est-ce pas quels sont parmi les citoyens ainsi élevés ceux qui doivent commander ou obéir ?

c Sans nul doute.

Choix des gouvernants.

Que les vieux doivent commander, les jeunes obéir, c'est chose évidente.

Evidente.

Et les meilleurs d'entre les vieux.

C'est évident aussi.

Mais parmi les laboureurs, les meilleurs ne sont-ils pas les mieux doués pour l'agriculture ?

Si.

Eh bien ! puisque nos chefs doivent être les meilleurs d'entre les gardiens, ne faut-il pas qu'ils soient aussi les mieux doués pour garder la cité ?

Si

Ne faut-il pas pour cela qu'ils aient des lumières, de l'autorité et un grand soin des intérêts de l'Etat ?

d C'est vrai.

Mais ce qu'on soigne le mieux, c'est justement ce qu'on aime.

gymnastique et tendue par la musique. La musique et la gymnastique sont toutes deux nécessaires pour chacune des deux cordes. L'effet de cette imagerie est de suggérer l'idée que le caractère est la musique de l'âme.

1. Ce gouverneur est une sorte de ministre de l'Education comme

Οὐκοῦν καὶ ἐν τῇ πόλει ἡμῖν, ὦ Γλαύκων, δεήσει τοῦ τοιούτου τινὸς ἀεὶ ἐπιστάτου, εἰ μέλλει ἡ πολιτεία σῴζεσθαι;

| Δεήσει μέντοι ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα. b

XIX Οἱ μὲν δὴ τύποι τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς οὗτοι ἂν εἶεν. Χορείας γὰρ τί ἄν τις διεξίοι τῶν τοιούτων καὶ θήρας τε καὶ κυνηγέσια καὶ γυμνικοὺς ἀγῶνας καὶ ἱππικούς; σχεδὸν γάρ τι δῆλα δὴ ὅτι τούτοις ἑπόμενα δεῖ αὐτὰ εἶναι, καὶ οὐκέτι χαλεπὰ εὑρεῖν.

Ἴσως, ἦ δ' ὅς, οὐ χαλεπά.

Εἶεν, ἦν δ' ἐγώ· τὸ δὴ μετά τοῦτο τί ἂν ἡμῖν διαιρετέον εἴη; Ἆρ' οὐκ αὐτῶν τούτων οἵτινες ἄρξουσί τε καὶ ἄρξονται;

| Τί μήν; c

Ὅτι μὲν πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους, δῆλον.

Δῆλον.

Καὶ ὅτι γε τοὺς ἀρίστους αὐτῶν;

Καὶ τοῦτο.

Οἱ δὲ γεωργῶν ἄριστοι ἆρ' οὐ γεωργικώτατοι γίγνονται;

Ναί.

Νῦν δ', ἐπειδὴ φυλάκων αὐτοὺς ἀρίστους δεῖ εἶναι, ἆρ' οὐ φυλακικωτάτους πόλεως;

Ναί.

Οὐκοῦν φρονίμους τε εἰς τοῦτο δεῖ ὑπάρχειν καὶ δυνατοὺς καὶ ἔτι κηδεμόνας τῆς πόλεως;

| Ἔστι ταῦτα. d

Κήδοιτο δέ γ' ἄν τις μάλιστα τούτου ὃ τυγχάνοι φιλῶν.

b 2 τε om. F add. s. u. || 5 δῆλα δὴ : δηλαδὴ F || c 2 ὅτι : οὐκοῦν ὅτι F Stob. || 4 δῆλον om. F Stob. || 5 αὐτῶν : αὐτῶν τούτων Stob. || 9 νῦν δ' om. Stob. || 10 φυλακικωτάτους : -τέρους Stob. || d 2 δέ γ' ἄν : δ' ἄν Stob. || τυγχάνοι : -ει F Stob.

Forcément.

Or ce qu'un homme aime le mieux, c'est ce dont il est persuadé que l'intérêt se confond avec le sien, dont il considère la réussite comme la sienne, l'insuccès comme le sien.

C'est vrai, dit-il.

Nous choisirons donc entre tous les gardiens ceux qui,
e après examen, nous paraîtront les plus zélés à faire pendant toute leur vie ce qu'ils auront jugé utile à l'Etat, et qui à aucun prix ne consentiraient à faire ce qui est contraire au bien public.

Voilà bien les chefs qui conviennent, dit-il.

Il faut donc, ce me semble, les suivre dans les différents âges, pour s'assurer s'ils observent bien cette maxime, si aucune fascination, aucune violence ne leur fait abondonner et oublier la pensée qu'il faut faire ce qui est le plus avantageux à l'Etat.

Qu'entends-tu par cet abandon ? demanda-t-il.

Je vais te l'expliquer, répondis-je. Selon moi, une opinion nous sort de l'esprit avec ou contre notre assenti-
413 a ment ; avec notre assentiment, quand elle est fausse et qu'on nous en détrompe ; contre notre assentiment, toutes les fois qu'elle est vraie.

Pour celle que nous perdons volontairement, je te comprends ; mais à l'égard de celle que nous perdons involontairement, je te demanderai une explication.

Quoi donc ! dis-je, ne penses-tu pas comme moi que l'on renonce aux biens involontairement, aux maux volontairement ? Or n'est-ce pas un mal de se faire illusion sur la vérité, un bien d'être dans le vrai ? ou n'est-ce pas être dans le vrai que d'avoir des opinions justes ?

Tu as raison, dit-il ; et je crois que c'est malgré soi que l'on est privé de l'opinion vraie.

celui que nous voyons dans les *Lois* 765 D. C'est la première fois, sauf l'allusion faite en passant 389 C, qu'il est question du gouverneur. Aux livres VI et VII, Platon le montrera qui, les yeux fixés sur l'Idée du bien, prescrit à chacun ce qui est son bien ou sa fin à lui. Il ne fait ici qu'effleurer le sujet, se réservant de le traiter plus à fond. Ceux qui tiennent pour l'unité de la *République* (Süsemihl, Zeller) s'appuient sur ce premier crayon du gouverneur qui annonce et prépare la peinture complète des livres VI et VII, tandis que les

Ἀνάγκη.

Καὶ μὴν τοῦτό γ' ἂν μάλιστα φιλοῖ, ᾧ ξυμφέρειν ἡγοῖτο τὰ αὐτὰ καὶ ἑαυτῷ καὶ ὅταν μάλιστα ἐκείνου μὲν εὖ πράττοντος οἴοιτο ξυμβαίνειν καὶ ἑαυτῷ εὖ πράττειν, μὴ δέ, τοὐναντίον.

Οὕτως, ἔφη.

Ἐκλεκτέον ἄρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται | ξυμφέρειν πάσῃ e
προθυμίᾳ ποιεῖν, ὃ δ' ἂν μή, μηδενὶ τρόπῳ πρᾶξαι ἂν ἐθέλειν.

Ἐπιτήδειοι γάρ, ἔφη.

Δοκεῖ δή μοι τηρητέον αὐτοὺς εἶναι ἐν ἁπάσαις ταῖς ἡλικίαις, εἰ φυλακικοί εἰσι τούτου τοῦ δόγματος καὶ μήτε γοητευόμενοι μήτε βιαζόμενοι ἐκβάλλουσιν ἐπιλανθανόμενοι δόξαν τὴν τοῦ ποιεῖν δεῖν ἃ τῇ πόλει βέλτιστα.

Τίνα, ἔφη, λέγεις τὴν ἐκβολήν;

Ἐγώ σοι, ἔφην, ἐρῶ. Φαίνεται μοι δόξα ἐξιέναι ἐκ διανοίας ἢ ἑκουσίως ἢ ἀκουσίως, ἑκουσίως μὲν ἡ ψευ||δὴς 413 a
τοῦ μεταμανθάνοντος, ἀκουσίως δὲ πᾶσα ἡ ἀληθής.

Τὸ μὲν τῆς ἑκουσίου, ἔφη, μανθάνω, τὸ δὲ τῆς ἀκουσίου δέομαι μαθεῖν.

Τί δέ; οὐ καὶ σὺ ἡγεῖ, ἔφην ἐγώ, τῶν μὲν ἀγαθῶν ἀκουσίως στέρεσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῶν δὲ κακῶν ἑκουσίως; ἢ οὐ τὸ μὲν ἐψεῦσθαι τῆς ἀληθείας κακόν, τὸ δὲ ἀληθεύειν ἀγαθόν; ἢ οὐ τὸ τὰ ὄντα δοξάζειν ἀληθεύειν δοκεῖ σοι εἶναι;

Ἀλλ', ἦ δ' ὅς, ὀρθῶς λέγεις, καί μοι δοκοῦσιν ἄκοντες ἀληθοῦς δόξης στερίσκεσθαι.

d 4 τοῦτο γ' : τοῦγ' F^1 || ᾧ : ὃ F || 5 καὶ ante ὅταν om. F add. s. u. || ὅταν μάλιστα : ὅτι μ. Stob. secl. Hermann || 6 οἴοιτο A Stob. : οἰόντε ἃ F οἴοντο ἃ F^2 || μὴ δέ A Stob. : μηδέν F || 9 ἐκλεκτέον : λεκ. Stob. || 10 μάλιστα om. Stob. || **e** 7 ἐκβάλλουσιν : οἱ ἐκβάλλοιεν Stob. || **413 a** 2 ἀκουσίως : ἑκ. F^1 || 4 δέομαι : οὐ δ. Stob.$^{\mu}$ || 6 ἀκουσίως : ἑκ. Stob. (Ἐκλογαί) || στέρεσθαι : -εῖσθαι F || ἑκουσίως : ἀκ. Stob. (Ἐκλ.).

b Et la cause n'en est-elle pas qu'on est dérobé, fasciné ou violenté ?

Cette fois encore, dit-il, je ne saisis pas.

Il paraît, repris-je, que je parle en poète tragique. Je dis qu'un homme est dérobé, quand il est dissuadé et qu'il oublie, parce que, dans un cas, le temps, dans l'autre, la raison lui enlève son opinion, sans qu'il s'en aperçoive. Saisis-tu maintenant.

Oui.

Il est violenté, lorsque le chagrin et la douleur le forcent à changer d'opinion.

Cela aussi, je le conçois, dit-il, et ton assertion est juste.

c Il est fasciné, et ceci, tu peux, je pense, le dire aussi bien que moi, quand il change de sentiment sous le charme du plaisir ou le trouble de la crainte.

En effet, dit-il, il semble bien que tout ce qui trompe fascine l'esprit.

XX Ainsi, comme je le disais tout à l'heure, il faut rechercher parmi les gardiens quels sont ceux qui observent le plus fidèlement leur maxime, qu'on doit faire en toute circonstance ce qu'on regarde comme le plus avantageux à l'Etat. Il faut donc les éprouver dès l'enfance, en les engageant dans les actions les plus propres à leur faire oublier ce principe et à les induire en erreur, puis choisir celui qui

d s'en souvient et qui est difficile à séduire, exclure au contraire celui qui ne l'est pas. N'est-ce pas ce qu'il faut faire ?

Si.

Il faut aussi les mettre aux prises avec des travaux, des souffrances et des luttes où l'on fera les mêmes observations.

Tu as raison, dit-il.

Ne faut-il pas, repris-je, les soumettre encore à une troisième espèce d'épreuve, celle qui consiste à les tromper par des prestiges, et les regarder concourir entre eux ; et de même qu'on mène les poulains dans le bruit et le vacarme pour

« séparatistes » tiennent que la conception plus haute des livres VI et VII est d'une date plus tardive que celle que nous avons ici.

Οὐκοῦν | κλαπέντες ἢ γοητευθέντες ἢ βιασθέντες τοῦτο b
πάσχουσιν;

Οὐδὲ νῦν, ἔφη, μανθάνω.

Τραγικῶς, ἦν δ' ἐγώ, κινδυνεύω λέγειν. Κλαπέντας μὲν γὰρ τοὺς μεταπεισθέντας λέγω καὶ τοὺς ἐπιλανθανομένους, ὅτι τῶν μὲν χρόνος, τῶν δὲ λόγος ἐξαιρούμενος λανθάνει. Νῦν γάρ που μανθάνεις;

Ναί.

Τοὺς τοίνυν βιασθέντας λέγω οὓς ἂν ὀδύνη τις ἢ ἀλγηδὼν μεταδοξάσαι ποιήσῃ.

Καὶ τοῦτ', ἔφη, ἔμαθον, καὶ ὀρθῶς λέγεις.

Τοὺς μὴν γοητευθέντας, | ὡς ἐγῷμαι, κἂν σὺ φαίης εἶναι c
οἳ ἂν μεταδοξάσωσιν ἢ ὑφ' ἡδονῆς κληθέντες ἢ ὑπὸ φόβου τι δείσαντες.

Ἔοικε γάρ, ἦ δ' ὅς, γοητεύειν πάντα ὅσα ἀπατᾷ.

XX Ὃ τοίνυν ἄρτι ἔλεγον, ζητητέον τίνες ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ' αὐτοῖς δόγματος, τοῦτο ὡς ποιητέον δ ἂν τῇ πόλει ἀεὶ δοκῶσι βέλτιστον εἶναι αὐτοῖς ποιεῖν. Τηρητέον δὴ εὐθὺς ἐκ παίδων προθεμένοις ἔργα ἐν οἷς ἄν τις τὸ τοιοῦτον μάλιστα ἐπιλανθάνοιτο καὶ ἐξαπατῷτο, καὶ τὸν μὲν μνήμονα καὶ δυσεξαπάτητον | ἐγκριτέον, τὸν δὲ μὴ d
ἀποκριτέον· ἢ γάρ;

Ναί.

Καὶ πόνους γε αὖ καὶ ἀλγηδόνας καὶ ἀγῶνας αὐτοῖς θετέον, ἐν οἷς ταὐτὰ ταῦτα τηρητέον.

Ὀρθῶς, ἔφη.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τρίτου εἴδους τοῦ τῆς γοητείας ἅμιλλαν ποιητέον, καὶ θεατέον, ὥσπερ τοὺς πώλους ἐπὶ τοὺς ψόφους τε καὶ θορύβους ἄγοντες σκοποῦσιν εἰ φοβεροί,

b 4 τραγικῶς : τ. γὰρ F τ. ἄρα Stob. || μὲν om. Stob. || 6 χρόνος : ὁ χ. Clem. || λόγος : ὁ λ. Clem. || 12 μὴν : μὲν F || c 2 ὑφ' : om. F add. s. u. || 4 ἀπατᾷ : ἀγαπᾶται F || 7 ἀεί : ἃ F || 8 δὴ : δὲ F¹ || d 4 γε : τε Stob. || 7 τοῦ τῆς Stob. : τούτοις AF.

voir s'ils sont peureux, transporter nos guerriers, quand ils sont jeunes, au milieu d'objets effrayants, puis les relancer
e dans les plaisirs, et les éprouver avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu[1], pour savoir s'ils résistent aux séductions, s'ils gardent la décence en toute circonstance, s'ils sont de fidèles gardiens et d'eux-mêmes et de la musique dont ils ont reçu les leçons, s'ils règlent toute leur conduite sur les lois du rythme et de l'harmonie, s'ils sont tels enfin qu'ils doivent être pour être le plus utiles à eux-mêmes et à l'Etat. Nous établirons chef et gardien de la cité celui qui, ayant subi toutes les épreuves successives de l'enfance, de la jeunesse et de l'âge mûr, en sera sorti intact; nous le
414 a comblerons d'honneurs pendant sa vie et après sa mort, et nous lui érigerons des tombeaux et les monuments les plus glorieux à sa mémoire ; mais celui qui ne sera pas tel, nous l'exclurons. Voilà, Glaucon, ajoutai-je, pour me borner aux généralités, sans entrer dans les détails, comment je crois que nous devrons choisir et établir les chefs et gardiens.

Il me paraît à moi aussi, dit-il, que c'est la vraie façon de
b procéder.

Pour être exact, ne conviendrait-il pas d'appeler gardiens ces hommes qui gardent entièrement la cité, soit contre les ennemis du dehors, soit contre les amis du dedans, se chargeant d'ôter aux uns la volonté, aux autres le pouvoir de faire du mal, et de donner aux jeunes gens que nous appelions gardiens tout à l'heure le nom d'auxiliaires et d'exécuteurs des décisions des chefs ?

Il me le semble, dit-il.

Il faut faire croire aux citoyens qu'ils sont frères.

XXI Nous avons parlé il y a un instant de mensonges nécessaires. Comment nous y prendrons-nous pour faire croire
c un beau mensonge tout d'abord aux magistrats eux-mêmes, et, si nous ne le pouvons, aux autres citoyens ?

1. Il s'agit d'épreuves spéciales imposées aux gardiens. Il y en a trois espèces κλοπή, βία, γοητεία. De la première Platon ne donne aucun exemple ; mais on peut y rattacher les discours trompeurs des hommes d'Etat intéressés, des sophistes et des poètes. La chasse et la gymnastique donnaient matière aux épreuves de la seconde espèce (voir *Lois* 633 B). De la troisième, nous trouvons des exemples dans

οὕτω νέους ὄντας εἰς δείματ' ἄττα κομιστέον καὶ εἰς
ἡδονὰς αὖ μεταβλητέον, | βασανίζοντας πολὺ μᾶλλον ἢ e
χρυσὸν ἐν πυρί, εἰ δυσγοήτευτος καὶ εὐσχήμων ἐν πᾶσι
φαίνεται, φύλαξ αὑτοῦ ὢν ἀγαθὸς καὶ μουσικῆς ἧς ἐμάν-
θανεν, εὔρυθμόν τε καὶ εὐάρμοστον ἑαυτὸν ἐν πᾶσι τούτοις
παρέχων, οἷος δὴ ἂν ὢν καὶ ἑαυτῷ καὶ πόλει χρησιμώτατος
εἴη. Καὶ τὸν ἀεὶ ἔν τε παισὶ καὶ νεανίσκοις καὶ ἐν ἀνδράσι
βασανιζόμενον καὶ ἀκήρατον ἐκβαίνοντα | καταστατέον 414 a
ἄρχοντα τῆς πόλεως καὶ φύλακα, καὶ τιμὰς δοτέον καὶ
ζῶντι καὶ τελευτήσαντι, τάφων τε καὶ τῶν ἄλλων μνημείων
μέγιστα γέρα λαγχάνοντα· τὸν δὲ μὴ τοιοῦτον ἀποκριτέον.
Τοιαύτη τις, ἦν δ' ἐγώ, δοκεῖ μοι, ὦ Γλαύκων, ἡ ἐκλογὴ
εἶναι καὶ κατάστασις τῶν ἀρχόντων τε καὶ φυλάκων, ὡς ἐν
τύπῳ, μὴ δι' ἀκριβείας, εἰρῆσθαι.

Καὶ ἐμοί, ἦ δ' ὅς, οὕτως πῃ φαίνεται.

Ἆρ' οὖν ὡς ἀληθῶς ὀρθότατον καλεῖν | τούτους μὲν b
φύλακας παντελεῖς τῶν τε ἔξωθεν πολεμίων τῶν τε ἐντὸς
φιλίων, ὅπως οἱ μὲν μὴ βουλήσονται, οἱ δὲ μὴ δυνή-
σονται κακουργεῖν, τοὺς δὲ νέους, οὓς δὴ νῦν φύλακας
ἐκαλοῦμεν, ἐπικούρους τε καὶ βοηθοὺς τοῖς τῶν ἀρχόντων
δόγμασιν;

Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη.

XXI Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο τῶν
ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν ἐλέγομεν,
γενναῖόν τι ἓν ψευδομένους | πεῖσαι μάλιστα μὲν καὶ c
αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;

d 10 δείματ' ἄττα : δείματα Stob. || e 2 πᾶσι : ἅπασι F Stob. || 3 φαίνεται : -νται F || μουσικῆς : τῆς μ. F Stob. || ἧς : ἢ ὃ Stob. || 5 παρέχων : παρασχὼν Stob. || ὢν om. Stob. || 6 εἴη : ἂν εἴη F Stobaei M || ἐν ἀνδράσι : ἀν- Stob. || 414 a 3 τελευτήσαντι : -τῶντι F¹ τετελευτηκότι Stob. || 4 γέρα : ἱερὰ Stob. || 5 ὦ Γλαύκων, δοκεῖ μοι Stob. || 7 τύπῳ : -ποις Stob. || b 3 φιλίων : -λων Stob. || οἱ μὲν om. Stob. || βουλήσονται : -σωνται (ω ex o ut uidetur fecit F) F Stobaei A || δυνήσονται : σωνται F Stobaei A || 4 δὴ νῦν A Stob. : νῦν δὴ F || 9 supra δὴ νῦν add. νῦν δὴ F² || 10 ἓν ψευδομένους : ἐνψευδομένους F.

Quel mensonge? demanda-t-il.

Ne t'attends pas à quelque chose de nouveau, répondis-je; c'est une histoire phénicienne[1], qui s'est passée déjà en beaucoup d'endroits, comme l'ont dit et l'ont fait croire les poètes, mais qui n'est pas arrivée de nos jours, qui peut-être n'arrivera jamais, et qui est bien difficile à persuader.

Les trois classes d'hommes.

Il me semble, dit-il, que tu fais bien des façons pour t'expliquer.

Tu verras, dis-je, quand j'aurai parlé, que j'ai bien raison d'hésiter.

Parle sans crainte, dit-il.

d Je vais le faire, bien que je ne sache où prendre la hardiesse et les expressions convenables; et je vais essayer de persuader d'abord les magistrats eux-mêmes et les soldats, ensuite les autres citoyens que toute l'éducation et l'instruction qu'ils ont reçues de nous et dont ils croyaient éprouver et sentir les effets ne sont autre chose qu'un songe, qu'en réalité ils étaient alors formés et élevés dans le sein de la terre,
e eux, leurs armes et tout leur équipement, qu'après les avoir entièrement formés, la terre, leur mère, les a mis au jour, qu'à présent ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre si on l'attaque, et considérer les autres citoyens comme des frères, sortis comme eux du sein de la terre.

Ce n'est pas sans sujet, dit-il, que tu as balancé si longtemps à faire ce mensonge.

415 a J'avais en effet de bonnes raisons, répondis-je; mais écoute néanmoins la fin du conte. Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirai-je, continuant cette fiction; mais le dieu qui vous a formés a mêlé de l'or dans la compo-

les *Lois*: telle était l'épreuve du vin ἡ ἐν οἴνῳ βάσανος, qui consistait à donner du vin aux hommes, pour voir s'ils perdraient ou garderaient la maîtrise d'eux-mêmes.

1. Phénicienne, comme l'histoire du phénicien Cadmos qui, ayant semé les dents du dragon, en vit naître des hommes, Σπαρτοί. Après avoir discrédité la mythologie courante, Platon essaye de la remplacer par une autre, en harmonie avec ses propres principes. Il veut donner une sanction religieuse au sentiment patriotique et à l'institution de ses trois castes. C'est dans cette vue qu'il imagine un

Ποῖόν τι; ἔφη.

Μηδὲν καινόν, ἦν δ' ἐγώ, ἀλλὰ Φοινικικόν τι, πρότερον μὲν ἤδη πολλαχοῦ γεγονός, ὥς φασιν οἱ ποιηταὶ καὶ πεπείκασιν, ἐφ' ἡμῶν δὲ οὐ γεγονὸς οὐδ' οἶδα εἰ γενόμενον ἄν, πεῖσαι δὲ συχνῆς πειθοῦς.

Ὡς ἔοικας, ἔφη, ὀκνοῦντι λέγειν.

Δόξω δέ σοι, ἦν δ' ἐγώ, καὶ μάλ' εἰκότως ὀκνεῖν, ἐπειδὰν εἴπω.

Λέγ', ἔφη, καὶ μὴ φοβοῦ.

Λέγω δή· | καίτοι οὐκ οἶδα ὁποίᾳ τόλμῃ ἢ ποίοις λόγοις d
χρώμενος ἐρῶ καὶ ἐπιχειρήσω πρῶτον μὲν αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας πείθειν καὶ τοὺς στρατιώτας, ἔπειτα δὲ καὶ τὴν ἄλλην πόλιν, ὡς ἄρ' ἃ ἡμεῖς αὐτοὺς ἐτρέφομέν τε καὶ ἐπαιδεύομεν, ὥσπερ ὀνείρατα ἐδόκουν ταῦτα πάντα πάσχειν τε καὶ γίγνεσθαι περὶ αὐτούς, ἦσαν δὲ τότε τῇ ἀληθείᾳ ὑπὸ γῆς ἐντὸς πλαττόμενοι καὶ τρεφόμενοι καὶ αὐτοὶ καὶ τὰ ὅπλα αὐτῶν καὶ ἡ ἄλλη σκευὴ δημιουργουμένη, | ἐπειδὴ δὲ e
παντελῶς ἐξειργασμένοι ἦσαν, καὶ ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνῆκεν, καὶ νῦν δεῖ ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ τῆς χώρας ἐν ᾗ εἰσι βουλεύεσθαί τε καὶ ἀμύνειν αὐτούς, ἐάν τις ἐπ' αὐτὴν ἴῃ, καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι.

Οὐκ ἐτός, ἔφη, πάλαι ᾐσχύνου τὸ ψεῦδος λέγειν.

Πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, || εἰκότως· ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ 415 a
λοιπὸν τοῦ μύθου. Ἔστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς μυθολογοῦντες, ἀλλ' ὁ θεὸς πλάττων, ὅσοι μὲν ὑμῶν ἱκανοὶ ἄρχειν, χρυσὸν ἐν

c 8 ὀκνοῦντι : ὤκνουν τι F (in m. ὀκνοῦντι) || 9 δέ : γε F || d 1 ὁποίᾳ : ποίᾳ F || ἢ : καὶ F || 3 καὶ ante τὴν om. F add. s. u. || 4 ἄρ' ἃ : ἄρα F || ἐτρέφομεν : ἐστρέ. F¹ || 7 πλαττόμενοι : π. τε F² || καὶ αὐτοὶ : κ. τοὺς F¹ || e 2 αὐτοὺς : -τοῖς F² || 3 δεῖ F² : δὴ AF || 7 ἐτός : ἐτώς A² || 415 a 1 ἀλλ' ὅμως ἄκουε καὶ τὸ λοιπὸν : οὐκοῦν ἀκούετε λοιπὸν Eus. || 2 ἐστὲ μὲν γὰρ : ἐσμὲν γὰρ (alias ἐστὲ μὲν) Eus. || δὴ om. Clem. Eus. || 4 ante πλάττων add. ὁ in m. F.

sition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander ; aussi sont-ils les plus précieux ; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens ; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans. Comme vous sortez tous de la même souche, vous aurez pour l'ordinaire
b des enfants qui vous ressembleront ; mais il peut se faire que de l'or naisse un rejeton d'argent, et de l'argent un rejeton d'or, et que les mêmes variations se produisent entre les autres métaux. Aussi le dieu enjoint-il aux magistrats tout d'abord et avant tout de surveiller les enfants, et de prêter l'attention la plus curieuse au métal qui entre dans la composition de leur âme ; et, si leurs propres enfants ont quelque mélange d'airain ou de fer, d'être sans pitié pour
c eux, et de rendre à leur nature la justice qui lui est due, en les reléguant parmi les artisans et les laboureurs ; si de leur côté ces derniers ont des fils qui laissent voir de l'or ou de l'argent, de reconnaître leur valeur et de les élever au rang soit de gardiens, soit de guerriers, parce qu'il y a un oracle qui dit que l'Etat périra, lorsqu'il sera gardé par le fer ou l'airain. Et maintenant sais-tu quelque moyen de faire croire à cette fable ?

d Aucun, dit-il, pour la génération dont tu parles ; mais on pourra la faire croire à leurs fils, à leurs descendants et aux hommes de l'avenir.

Dussions-nous borner là notre action, dis-je, ce serait excellent pour les engager à se dévouer davantage à la cité et à leurs concitoyens ; car je crois deviner ta pensée.

Les gardiens n'auront rien en propre et seront nourris par les autres citoyens.

XXII Laissons notre fiction faire son chemin comme il plaira à la renommée de la conduire. Pour nous, armons ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite de leurs chefs ; qu'ils viennent et choisissent dans notre cité pour y camper l'emplacement le plus avantageux, celui où

conte où la croyance de maints peuples grecs, et spécialement des Athéniens, en leur autochthonie se combine avec l'idée de castes fondées sur la valeur des individus figurée par différents métaux, comme dans les âges d'Hésiode.

τῇ γενέσει συνέμειξεν αὐτοῖς, διὸ τιμιώτατοί εἰσιν· ὅσοι δ' ἐπίκουροι, ἄργυρον· σίδηρον δὲ καὶ χαλκὸν τοῖς τε γεωργοῖς καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς. Ἅτε οὖν ξυγγενεῖς ὄντες πάντες τὸ μὲν πολὺ ὁμοίους ἂν ὑμῖν αὐτοῖς γεννῷτε, ἔστι δ' ὅτε ἐκ | χρυσοῦ γεννηθείη ἂν ἀργυροῦν καὶ ἐξ b ἀργύρου χρυσοῦν ἔκγονον καὶ τἆλλα πάντα οὕτως ἐξ ἀλλήλων. Τοῖς οὖν ἄρχουσι καὶ πρῶτον καὶ μάλιστα παραγγέλλει ὁ θεὸς ὅπως μηδενὸς οὕτω φύλακες ἀγαθοὶ ἔσονται μηδ' οὕτω σφόδρα φυλάξουσι μηδὲν ὡς τοὺς ἐκγόνους, ὅ τι αὐτοῖς τούτων ἐν ταῖς ψυχαῖς παραμέμεικται, καὶ ἐάν τε σφέτερος ἔκγονος ὑπόχαλκος ἢ ὑποσίδηρος γένηται, μηδενὶ | τρόπῳ κατελεήσουσιν, ἀλλὰ τὴν τῇ φύσει προσή- c κουσαν τιμὴν ἀποδόντες ὦσουσιν εἰς δημιουργοὺς ἢ εἰς γεωργούς, καὶ ἂν αὖ ἐκ τούτων τις ὑπόχρυσος ἢ ὑπάργυρος φυῇ, τιμήσαντες ἀνάξουσι τοὺς μὲν εἰς φυλακήν, τοὺς δὲ εἰς ἐπικουρίαν, ὡς χρησμοῦ ὄντος τότε τὴν πόλιν διαφθαρῆναι, ὅταν αὐτὴν ὁ σιδηροῦς φύλαξ ἢ ὁ χαλκοῦς φυλάξῃ. Τοῦτον οὖν τὸν μῦθον ὅπως ἂν πεισθεῖεν, ἔχεις τινὰ μηχανήν;

Οὐδαμῶς, ἔφη, | ὅπως γ' ἂν αὐτοὶ οὗτοι· ὅπως μεντἂν οἱ d τούτων υἱεῖς καὶ οἱ ἔπειτα οἵ τ' ἄλλοι ἄνθρωποι οἱ ὕστερον.

Ἀλλὰ καὶ τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, εὖ ἂν ἔχοι πρὸς τὸ μᾶλλον αὐτοὺς τῆς πόλεώς τε καὶ ἀλλήλων κήδεσθαι· σχεδὸν γάρ τι μανθάνω ὃ λέγεις.

XXII Καὶ τοῦτο μὲν δὴ ἕξει ὅπῃ ἂν αὐτὸ ἡ φήμη ἀγάγῃ· ἡμεῖς δὲ τούτους τοὺς γηγενεῖς ὁπλίσαντες

a 5 συνέμειξεν : ξυνέμισγεν Eus. || 6 τε om. Clem. Eus. || 8 πάντες : ἅπ. Eus. || γεννῷτε : γέννωνται F || b 2 ἐξ ἀλλήλων οὕτως Eusebii IO || 4 ἔσονται : γένωνται Eusebii IO || 5 φυλάξουσι : -ξωσι A^2F Eusebii IO || 7 τε om. Eus. || c 1 κατελεήσουσι : -σωσι Eus. || 2 ἀποδόντες : -διδόντες Eus. || εἰς δημιουργοὺς : ἢ εἰς δ. F Eus. || εἰς ante γεωργοὺς om. Eus. || 3 τις .. φυῇ : φυῇ τις Eus. || 5 χρησμοῦ : χρησίμου Eus. || 6 σιδηροῦς A^2F Eus. : σίδηρος A || ἢ in ras. A || 7 φυλάξῃ : διαφ. Eus. || d 1 γ' : τ' F || 2 οἵ τ' : τ' οἱ F.

e ils seront le mieux à portée de maîtriser au dedans les citoyens, s'il en est qui se révoltent contre la loi, et de repousser les attaques du dehors, si l'ennemi vient comme un loup fondre sur le troupeau. Quand ils auront établi leur camp[1] et fait les sacrifices à qui il convient, qu'ils dressent leurs tentes ; qu'en dis-tu ?

Je dis comme toi, répondit-il.

Des tentes propres à les abriter l'hiver et à les protéger contre la chaleur, n'est-ce pas ?

Sans doute : car il me semble, dit-il, que tu veux parler de leurs habitations.

Oui, dis-je, mais d'habitations de soldats, non d'hommes d'affaires.

416 a Quelle différence fais-tu ici encore entre les deux ? demanda-t-il.

Je vais, repris-je, essayer de te l'expliquer. Rien ne serait plus terrible et plus honteux pour des bergers que de nourrir et de former, pour les aider à protéger leurs troupeaux, des chiens que l'intempérance, la faim ou quelque vicieuse habitude porterait à faire du mal aux moutons et à devenir loups de chiens qu'il devraient être.

Ce serait terrible, dit-il, à coup sûr.

b Ne faut-il pas prendre toutes les mesures pour empêcher que nos défenseurs ne se conduisent ainsi à l'égard des citoyens, et qu'abusant de leur force, de protecteurs bienveillants, ils ne deviennent des maîtres sauvages[2] ?

Il faut y prendre garde, dit-il.

Mais le plus sûr moyen de les prémunir contre les tentations, c'est de leur donner réellement une bonne éducation.

Eh bien ! ne l'ont-ils pas reçue ? dit-il.

A quoi je répondis : Il n'y a pas de raison suffisante de l'affirmer, mon cher Glaucon ; ce qu'on peut assurer, c'est, comme je viens de le dire, qu'il faut leur donner la véritable
c éducation, quelle qu'elle soit, pour les disposer le mieux

1. Platon laconise ici encore, en établissant un camp au milieu de la ville. Le gouvernement de Sparte était comparé à un camp (Isocr. 6, 81).

2. Aristote pense que la constitution de Platon aurait en effet divisé la cité en deux camps hostiles (Arist. *Pol.* B 5 1264ᵃ 24).

προάγωμεν ἡγουμένων τῶν ἀρχόντων. Ἐλθόντες δὲ θεασάσθων τῆς πόλεως ὅπου κάλλιστον στρατοπεδεύσασθαι, ὅθεν τούς τε ἔνδον | μάλιστ' ἂν κατέχοιεν, εἴ τις μὴ ἐθέλοι e
τοῖς νόμοις πείθεσθαι, τούς τε ἔξωθεν ἀπαμύνοιεν, εἰ πολέμιος ὥσπερ λύκος ἐπὶ ποίμνην τις ἴοι· στρατοπεδευσάμενοι δέ, θύσαντες οἷς χρή, εὐνὰς ποιησάσθων· ἢ πῶς ;

Οὕτως, ἔφη.

Οὐκοῦν τοιαύτας, οἵας χειμῶνός τε στέγειν καὶ θέρους ἱκανὰς εἶναι ;

Πῶς γὰρ οὐχί ; οἰκήσεις γάρ, ἔφη, δοκεῖς μοι λέγειν.

Ναί, ἦν δ' ἐγώ, στρατιωτικάς γε, ἀλλ' οὐ χρηματιστικάς.

|| Πῶς, ἔφη, αὖ τοῦτο λέγεις διαφέρειν ἐκείνου ; 416 a

Ἐγώ σοι, ἦν δ' ἐγώ, πειράσομαι εἰπεῖν. Δεινότατον γάρ που πάντων καὶ αἴσχιστον ποιμέσι τοιούτους γε καὶ οὕτω τρέφειν κύνας ἐπικούρους ποιμνίων, ὥστε ὑπὸ ἀκολασίας ἢ λιμοῦ ἤ τινος ἄλλου κακοῦ ἔθους αὐτοὺς τοὺς κύνας ἐπιχειρῆσαι τοῖς προβάτοις κακουργεῖν καὶ ἀντὶ κυνῶν λύκοις ὁμοιωθῆναι.

Δεινόν, ἦ δ' ὅς· πῶς δ' οὔ ;

Οὐκοῦν φυλακτέον | παντὶ τρόπῳ μὴ τοιοῦτον ἡμῖν οἱ b
ἐπίκουροι ποιήσωσι πρὸς τοὺς πολίτας, ἐπειδὴ αὐτῶν κρείττους εἰσίν, ἀντὶ ξυμμάχων εὐμενῶν δεσπόταις ἀγρίοις ἀφομοιωθῶσιν ;

Φυλακτέον, ἔφη.

Οὐκοῦν τὴν μεγίστην τῆς εὐλαβείας παρεσκευασμένοι ἂν εἶεν, εἰ τῷ ὄντι καλῶς πεπαιδευμένοι εἰσίν ;

Ἀλλὰ μὴν εἰσίν γ', ἔφη.

Καὶ ἔγωγ' εἶπον· Τοῦτο μὲν οὐκ ἄξιον διισχυρίζεσθαι, ὦ φίλε Γλαύκων· ὃ μέντοι ἄρτι ἐλέγομεν, ἄξιον, ὅτι δεῖ αὐτοὺς τῆς ὀρθῆς | τυχεῖν παιδείας, ἥτις ποτέ ἐστιν, εἰ c

e 4 δέ om. F add. s. u. || 10 γε : δὲ F || 416 a 3 αἴσχιστον F : αἴσ. που A || γε : τε F || b 3 ἀντὶ : καὶ ἀντὶ F² || 6 τὴν : τὴν μὲν F || 9 ἔγωγ' : ἐγώ F || c 1 ἥτις ποτέ : ὅτι τε F (in m. ἥτις ποτέ).

possible à être doux les uns envers les autres et envers ceux qui sont sous leur garde.

Tu as raison, dit-il.

Outre cette éducation, le bon sens indique qu'il faut leur assigner des demeures et des biens qui ne les empêchent pas d'être des gardiens aussi parfaits que possible et qui ne les portent pas à maltraiter les autres citoyens.

d C'est ce qu'il indique en effet.

Vois donc, dis-je, si pour les rendre tels, il ne faut pas leur imposer le régime et le logement que je vais dire. D'abord aucun d'eux n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité ; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de cellier où tout le monde ne puisse entrer [1]. Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guer-
e riers sobres et courageux, ils s'entendront avec leurs concitoyens qui leur fourniront en récompense de leurs services les vivres exactement indispensables pour une année, sans qu'il y ait ni excès ni manque ; ils viendront régulièrement aux repas publics et vivront en communauté comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme de l'or et de l'argent divins et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes, qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en l'alliant à celle de l'or terrestre, parce que des crimes sans
417 a nombre ont eu pour cause l'or monnayé du vulgaire, tandis que l'or de leur âme est pur ; qu'eux seuls de tous les citoyens ne doivent pas manier ni toucher l'or et l'argent, ni entrer sous un toit qui en abrite, ni en porter sur eux, ni

1. Ennemi de la démocratie qui divise le peuple en deux partis hostiles, Platon remet le gouvernement aux philosophes ; mais prévoyant que leur éducation et leur sagesse ne sauraient les garantir de la tentation d'abuser de leur pouvoir et de se faire des ennemis de leurs sujets, il leur retire le droit de rien posséder en propre et les réduit juste au salaire nécessaire à leur subsistance. De cette manière ils n'exciteront pas la jalousie et n'auront point d'intérêt personnel opposé à celui de l'Etat. Les Pythagoriciens et les Spartiates ont suggéré à Platon quelques-unes des idées qu'il expose ici : les Pythagoriciens pratiquaient une sorte de communisme, en mettant leurs biens en commun, et les Spartiates proscrivaient l'usage de l'or (Xén., *Rep. Lac.* 7-6) et pratiquaient les repas en commun (cf. *Lois* 762 B).

μέλλουσι τὸ μέγιστον ἔχειν πρὸς τὸ ἥμεροι εἶναι αὐτοῖς τε καὶ τοῖς φυλαττομένοις ὑπ᾽ αὐτῶν.

Καὶ ὀρθῶς γε, ἦ δ᾽ ὅς.

Πρὸς τοίνυν τῇ παιδείᾳ ταύτῃ φαίη ἄν τις νοῦν ἔχων δεῖν καὶ τὰς οἰκήσεις καὶ τὴν ἄλλην οὐσίαν τοιαύτην αὐτοῖς παρεσκευάσθαι, ἥτις μήτε τοὺς φύλακας ὡς ἀρίστους εἶναι παύσει αὐτούς, κακουργεῖν τε μὴ ἐπαρεῖ περὶ τοὺς ἄλλους | πολίτας. d

Καὶ ἀληθῶς γε φήσει.

Ὅρα δή, εἶπον ἐγώ, εἰ τοιόνδε τινὰ τρόπον δεῖ αὐτοὺς ζῆν τε καὶ οἰκεῖν, εἰ μέλλουσι τοιοῦτοι ἔσεσθαι· πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴσεισι· τὰ δ᾽ ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται ἄνδρες ἀθληταὶ πολέμου σώφρονές τε καὶ ἀνδρεῖοι, ταξαμένους | παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν e δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν· φοιτῶντας δὲ εἰς ξυσσίτια ὥσπερ ἐστρατοπεδευμένους κοινῇ ζῆν· χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου, οὐδὲ ὅσια τὴν ἐκείνου κτῆσιν τῇ τοῦ θνητοῦ χρυσοῦ κτήσει ξυμμειγνύντας μιαίνειν, διότι πολλὰ καὶ ἀνόσια περὶ τὸ τῶν || πολλῶν νόμισμα γέγονεν, τὸ παρ᾽ ἐκείνοις δὲ 417 a ἀκήρατον· ἀλλὰ μόνοις αὐτοῖς τῶν ἐν τῇ πόλει μεταχειρίζεσθαι καὶ ἅπτεσθαι χρυσοῦ καὶ ἀργύρου οὐ θέμις, οὐδ᾽ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ὄροφον ἰέναι οὐδὲ περιάψασθαι οὐδὲ πίνειν ἐξ

c 2 τὸ μέγιστον : τὸν μ. Stobaei MA || ἔχειν : ἕξειν Stob. || ἥμεροι : -ον Stob. || 7 παρεσκευάσθαι F Stob. : παρασκευάσασθαι A || τοὺς codd. et Stob. : τοῦ Cobet || 8 εἶναι παύσει F : εἶναι παύσοι A ἀναγκάσει Stob. || τε μὴ : μήτε Stob. || ἐπαρεῖ Cobet : -η A -οι F ἐπαίρει Stob. || d 5 κεκτημένον : -οι F -ων Stob. || ἂν : ὧν F || μὴ : μοι F¹ || 7 οὐ om. F add. s. u. || e 4 ἐστρατοπεδευμένους : ἐξεστρ. Stob. || 7 ὅσια : ὅσιον F² ὁσία Krüger || χρυσοῦ : -σίου F¹.

boire dans l'argent ou l'or, que c'est le seul moyen d'assurer leur salut et celui de l'Etat. Dès qu'ils auront en propre comme les autres un champ, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs,
b et de défenseurs de la cité, ses tyrans et ses ennemis ; haïssant et haïs, traquant et traqués, c'est ainsi qu'ils passeront toute leur vie ; ils redouteront davantage et plus souvent les ennemis du dedans que ceux du dehors, et ils courront alors au bord de l'abîme, eux et la cité. Voilà pour quelles raisons, poursuivis-je, j'ai cru devoir faire ce règlement sur le logement et les possessions des gardiens. Faut-il, ou non, le sanctionner par une loi ?

Il le faut absolument, dit Glaucon.

ἀργύρου ἢ χρυσοῦ. Καὶ οὕτω μὲν σῴζοιντό τ᾽ ἂν καὶ σῴζοιεν τὴν πόλιν· ὁπότε δ᾽ αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται, δεσπόται δ᾽ ἐχθροὶ ἀντὶ ξυμμάχων | τῶν b
ἄλλων πολιτῶν γενήσονται, μισοῦντες δὲ δὴ καὶ μισούμενοι καὶ ἐπιβουλεύοντες καὶ ἐπιβουλευόμενοι διάξουσι πάντα τὸν βίον, πολὺ πλείω καὶ μᾶλλον δεδιότες τοὺς ἔνδον ἢ τοὺς ἔξωθεν πολεμίους, θέοντες ἤδη τότε ἐγγύτατα ὀλέθρου αὐτοί τε καὶ ἡ ἄλλη πόλις. Τούτων οὖν πάντων ἕνεκα, ἦν δ᾽ ἐγώ, φῶμεν οὕτω δεῖν κατεσκευάσθαι τοὺς φύλακας οἰκήσεώς τε πέρι καὶ τῶν ἄλλων, καὶ ταῦτα νομοθετήσωμεν, ἢ μή;

Πάνυ γε, ἦ δ᾽ ὃς ὁ Γλαύκων.

417 a 5 σῴζοιντο τ᾽ : σῴζοιντ᾽ F || ἂν : ἦν Stob || 6 αὐτοὶ γῆν τε : αὐτοῦ τήν τε Stob. || 8 ἐχθροὶ : καὶ ἐχ. Stob. || **b** 2 δὴ om. Stob. || 4 πλείω : πλεῖον F Stob. || 6 αὐτοί : -τή F[1].

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
Indroduction.	V
Livre I.	3
Livre II.	49
Livre III.	91

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT (5-1932).

214

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
881P51920 C001
OEUVRES COMPLETES PARIS
6
3 0112 024062264